تحصیل الاطمینان فی شرح آیات الاحکام اردبیلی

۵۲۴۶
۵۶۷۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب تحصیل الاطمینان فی مطالب زبدة البیان
مؤلف محمد ابراهیم بن محمد معصوم الحسینی
موضوع
شماره قفسه ۵۵۲۳
۶۲۴۲۰
تحصیل الاطمینان فی شرح آیات الاحکام اردبیلی
بازرسی شد ۴۲ - ۳۶
بازدید شد ۱۳۸۲
۵۵۲۳

لمطايا عقولنا عقالا من توفيقك حتى لا نزيغ في محكمات مناهيك وهيئ
لنا من امرنا رشدا حتى لا نلهو في المتشابهات من معاصيك حيث نا
مؤتمرين بدواعي امرك باوامرك ومنتهين بقوادع نهيك عن اشيائك
بغير ذكرك وعلمنا بفضلك كشاف معضلات القران والهمنا بمنك
ما يزيدنا بصيرة في الايقان فانه لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية الا
ما الهمت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اما بعد فيقول العبد الفقير
الى عفو ربه الغني محمد ابراهيم بن محمد معصوم الحسيني عفا عنهما
الوهاب الغني ان هذه تعليقات على كتاب زبدة البيان في براهين آيات
احكام القران من مؤلفات العالم المحقق والفاضل المدقق المستعد
بفضيلتي العالم والعمل والفائق بالورع وقصر الامل ذي الفطنة الملكوتية
والنفس القدسية البارع الفطن والفائق اللسن افضل المجتهدين واكمل
المحدثين المستغني اوصافه الشريفة لاشتهارها عن التحديد والممتنع
فضائله الجميلة لكثرتها عن التعديد السابح في رياض القدس بالفيض
الرباني مولانا الكامل مولانا احمد الاردبيلي قدس الله نفسه وزاد في
حظائر القدس انسه ولعمري انه كتاب معدوم النظير ولباب بين جميع
التفاسير لم ينسج على منواله ناسج ولم يلج على مثاله لاج ولهذا اشتهر بين
الاماثل والاطراف كالشمس في رابعة النهار في الامصار والاقطار وجزاه الله موفورا

تحصيل الاطمينان في شرح زبدة البيان في تفسير آيات الاحكام من القرآن تأليف المولى الاردبيلي

للسيد محمد ابراهيم بن الامير معصوم بن الامير فصيح بن الامير اولياء الحسيني التبريزي القزويني المتوفي بها سنة ١١٤٩ برز منه مجلد كبير الى اواسط كتاب الصلوة اوله توجهنا الى حريم انسك يا من ليس لادراك كنه صفاته سبيل و توسلنا الى قديم قدسك يا من تنزهت كلماته المحكمة من التأويل و التفسير معترفين بالعجز عن حمدك بزبدة (البيان). والنسخة الاصلية التي عليها تقريظا استاده المحقق آقا جمال الدين الخونساري بخطه توجد عند احفاده بقزوين واورد ولده السيد حسين بن ابراهيم صورة هذا التقريظ في كتابه معارج الاحكام وتاريخ التقريظ ج ٢٧-١١١٧

الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ٣ طبع نجف ص ٣٩٦ رقم ١٤٢٣ وج ٦ ص ٩ رقم ١٥.

وجعل سعيه مشكورا بحث بال هذا الذلال امان مباحثة بعض الجلال
من طلاب الكمال فها انا اعرضها على الاذهان الثاقبة لطلاب مسائل
الدين والافكار الصائبة لسلاك مسالك اليقين وفقهم الله وايانا للصالح
العمل من قبل ان يأتينا الحق اليقين وجعلنا بفضله من فزع يوم القيمة
آمنين والمأمول منهم النظر بعين العناية الى مخاطل الاوهام والترحم على
ان اطلعوا على مزال الاقدام وما ابرئ نفسي عن الزلة والخطاء فان النفس
لامارة بالسوء الا من رحم الله وسميتها بتحصيل الاطمينان في شرح مطالب
زبدة البيان ومن الله الاستعانة في المبدء والمآب وعليه التكلان في كل
باب قوله سقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه المشهور بين الطلبة والعلماء
الى المشهور بين الطلبة اشارة الى ان المنع من التفسير مطلقا مع قطع النظر
عن التوجيه الذي سيذكره المص قدس سره غير صحيح لكنه مشهور بين الطلبة
دون المحققين او الى ان الشهرة بين الطلبة والعلماء للرواية الاتية ومما
ينبغي ان يعلم في هذا المقام انه لا معنى للمنع من التفسير مطلقا بالمعنى الشامل
البيان المعنى مطلقا واستنباط بعض الاحكام منه في الجملة اذ لا ارتياب لاحد
في صراحة بعض الايات الشريفة في معانيه ووضوح دلالتها على بعض الاحكام
على الوجه المقرر بين العلماء وكذا استقلال العقل في بعضها بكون المراد
غير الظاهر كقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله سبحانه الرحمن على العرش استوى

ولهذا

ولهذا كان الاستدلال به في الجملة مشهورا بين علماء الامصار في جميع الاعصار
من لدن زمن النبي والائمة عليهم السلام الى يومنا هذا من غير خلاف بينهم
في ذلك كما يظهر من تتبع كتب الخاصة والعامة والادلة الاتية ايضا دالة
عليه وكذا لا معنى لاطلاق جواز التفسير بدون النص والاثر في جميع الايات
لكل احد وان عرف حقايق اللغة وقواعد علم الاعراب اذ من اقسام القرآن
العزيز المتشابه والناسخ والمنسوخ والمجمل والعام والخاص وغير ذلك وكذا
لا معنى لاطلاق الجواز بالنظر الى جميع ما يتعلق بعلم التفسير بدون تتبع
النصوص والاثار والنقل عن السلف في ايتها ولو كانت محكمة اذ لا
طريق للعقل الى بعض ما يتعلق بعلم التفسير بغير طريق النقل كاختلاف القراءات
وشان نزول الآي وغير ذلك ولهذا لم يذهب اليه احد من العامة والخاصة
ولا دليل له اصلا مع ثبوت دليل المنع عقلا ونقلا والذي يظهر بالتامل
في هذا المقام ان الروايات الواردة بالمنع المشهورة مضمونا بين الطلبة
من غير تحقيق لمعناها صارت منشاء لتامل العلماء الاعلام في وجه
تنزيلها في هذا المقام والغرض من الاستدلال بالدلايل الاتية وامثالها
على هذا المرام انما هو رد توهم حمل اخبار المنع على ما يشمل بيان المعنى في
الجملة واستنباط بعض الاحكام وحصول مزيد الاطمينان وتحصيل كمال
الايقان وليس الغرض رد مذهب احد من العلماء ولا اثبات جواز التفسير

بالآراء والاهواء قوله الا بالاثر الصحيح والنص الصريح النص في اصطلاح
الاصوليين هو ان المحتمل اللفظ المفيد وضعا غير المعنى المراد منه ولعله
المراد هنا ان ثبت ان هذا المعنى حقيقة شرعية له او عرفية عامة والا فحمل
المراد به معناه اللغوي اي التبيين او الظهور والمراد ما يدل على التبيين
او الظهور وهذا اذا كان المنقول لفظ الروايتين بعينهما وان كان نقلا
بالمعنى لهما بان لا يكون لفظ النص فيهما فالمراد به المعنى الاصطلاحي البتة
وعلى كل تقدير فالمراد اما نص الاخبار فقط او هو ونص الكتاب والمراد
بالاثر ما جاء عن النبي والامام عليهم السلام من قول او فعل او تقرير يدل
على وجه التفسير او المراد كل ما يدل على وجه التفسير من الدلائل المعتبرة
شرعا وقيل المراد بالاثر قول الصحابي وقيل قول التابعي قال الشهيد في الذكرى
الموقوف ما روي عن مصاحب المعصوم وقد يطلق عليه الاثر ان كان
كان الراوي صحابيا للنبي صلى الله عليه وآله انتهى ويتوقف حمل الاثر
على هذا المعنى على ما يتوقف عليه حمل النص على المعنى المصطلح كما مر ولا
يبعد ان يكون المراد بالنص النص القرآني فقط بان يكون الاية الاخرى
ناصة في معنى ما تضمنته الاية مثل قوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط
مستقيم حيث يدل على تفسير الصراط المستقيم في قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم والمراد بالاثر الاخبار مطلقا سواء كانت ناصة او ظاهرة فاعتبار

الصحة

الصحة والاثر والصراحة في النص ربما يؤيد احتمال الاندراج لتفسيرهما
اذا كانت الاية نفسها ناصة في معناها في التفسير بالنص فان من فسرها
يصدق عليه انه فسرها بالنص يمكن لكنه احتمال بعيد قوله من التابعين
التابعي من لقي الصحابي مع الايمان وخرج من الدنيا معه وسعيد بن المسيب
هو ابو محمد المخزومي من رجال علي بن الحسين عليهما السلام ويدل بعض الروايات
على انه من ثقات اصحابه عليه السلام وضعفه الشهيد الثاني وسالم بن عبد
اما ابو محمد الخياط الكوفي او الازدي وكلاهما من رجال الصادق عليه
السلام قوله فقال العلماء الذين يستنبطونه منهم الاية في سورة النساء
هكذا فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستدلال بها من كلام
العامة ايضا ووجهه ان الاستنباط اعم من ان يكون من الخبر او من الاية
فتدل على جوازه لكل احد حتى لمن لا يمكنه الاستنباط وهو ظاهر وهذا
مبني على تفسير اولي الامر باهل العلم والفقه كما هو المنقول عن الحسن
وقتادة او بامراء السرايا والولاة كما هو قول السدي وابن زيد وابو علي
الجبائي واما اذا فسر بالائمة المعصومين عليهم السلام كما هو الحق المنقول
عن ابي جعفر عليه السلام فلا يتم الاستدلال لكن العامة لما فسروا اولي الامر بما
عرفت استدلوا بالاية هذا اذا كان الضمير في منهم راجعا الى اولي الامر واما اذا

كان راجعا الى الفرقة المرادة بقوله فاذا جاءهم من المنافقين او ضعفة
المسلمين فوجه الاستدلال اوضح والاول اظهر من الاية ومن كلام المستدل
ايضا لانه قال ومدح اقواما عليه فقال لعلمه الذين اذ من المستبعد توجه
المدح الى بعض المنافقين او ضعفة المسلمين الا ان يقال المدح هم
المؤمنون وكونهم بعضا منهم بالنظر الى ظاهر حال المنافقين والضعفة
من المسلمين واقول يمكن ان يراد على الاستدلال بعد ما عرفت بانه يحتمل
ان يكون المراد بالاستنباط السؤال عن الرسول صلى الله عليه وآله كما هو
المنقول عن الحسن او المراد الاستنباط بالنص منه صلى الله عليه وآله بالخصوص
او بالعلم الذي حصل لهم منه صلى الله عليه وآله امكن لهم بالاستنباط ولا يبعد
ان يكون هذا هو الوجه في تخصيص الاستنباط ببعض دون بعض مع
انكلهم كانوا عارفين بمعاني الالفاظ العربية وايضا قال بعض المفسرين
ان المراد بالامر اراجيف المدينة اما من قبل عدو ليفضحهم وهو الخوف
او من ظهور المسلمين على عدوهم وهو الامن وعلى هذا فالظاهر ان المراد
من المستنبطين الذين يعلمون صحيح الاخبار من كاذبها بالطرق المفيدة
للعلم عرفا وليس المراد استنباط ذلك من القرآن فافهم ولا يخفى عليك
ان الاستدلال بالاية السابقة على هذه الاية اولى لانه تعالى قال مخاطبا
لليهود والمنافقين افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله

لوجدوا

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فذكرها اولى لان عدم ذكرها لكونهما مشتركة
في وجه الاستدلال مع قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
لانا نقول لا يفهم منها مع الاولى بالتدبر ان بالتدبر فيه يعلم عدم الاختلاف نعم
لو كان الامر بالعكس لكان وجها فتامل قوله وذكر ان القرآن متنزل للحاجة
المراد ان اهل لسانهم انما يتحقق اذا فهم العارف بلسانهم بعضه فانه لو
لم يفهم شيئا منه لم يكن عربيا او يقال الغرض من انزاله بلسانهم انما هو فهمهم
فلو لم يفهموا منه شيئا لفات الغرض قوله هذا وامثاله الى اقوال مما يدل
على جواز التفسير بالمعنى الاعم في الجملة فان لله صلى الله عليه وآله الاية المحكمة
غير المجملة للناس في بعض الاوقات من غير ان يبين لهم معناها بقول او فعل
او تقرير وانكار صدور ها منه صلى الله عليه وآله كما بره وكونه معجزة
واعتراف المعاندين المعارضين بالعجز عن اتيان مثله فانه انما يحسن اذا كان
فهم بعضه صحيحا بدون تفسيره صلى الله عليه وآله والامر بعرض الاخبار عليه في
صورة التعارض والاختلاف في عدة اخبار وحديث التمسك بالثقلين
المشهور بين الخاصة والعامة بل المتواتر معنى بينهما فالمراد بقوله صلى الله عليه وآله
فيه فانهما لن يفترقا كون الجميع عندهم باعتبار المتشابهات او كون جميع تاويلات
الجميع وبطونه عندهم او انهم عليهم السلام هم العاملون بجميع ما يستنبط من ظاهر
القرآن وباطنه دون غيرهم او كون العلم اليقيني بالجميع عندهم او كون معرفة

الناسخ والمنسوخ وشان نزول الآي وغير ذلك من العلوم المستفادة من القرآن

مما ليس لنا طريق الى استنباطه مثل العلم بالحوادث الآتية وما يجري في الغيوب مجرى ٤

مثلا عندهم عليهم السلام ولا يبعد ان يكون المراد بعدم الافتراق ان القرآن دال

على امامتهم عليهم السلام وهم يفسرون المتشابهات ويحكمون بما انزل الله تعالى فيه كما انهم

وكذا استدلالا لائمتهم عليهم السلام على بعض المسائل من محكمات القرآن وسؤال الرواة

والثقات من اصحابهم عليهم السلام بعد سماع استدلالهم لاشتباه في معنى الآية

او خفاء طريق الاستدلال وجوابهم عليهم السلام بما يزيل الاشتباه من غير نكير

لهم على السؤال المذكور وكل ذا الظاهر كما يتتبع الروايات وكون بقائه فينا الغاية

وما ورد في اخبارهم عليهم السلام من الامر بالتامل فيه وانه امر شفاء لا يخرج

لا يخرج فوائده لا تكد بر عجينها الى غير ذلك فان تاملت لعل المنة على ترك التفكر

فيه بعد ورود النص والاثر وكونه مثل الالتباس انما هو باعتبار النظم

والاسلوب وفهم معنى بعضه لا يدل على الصحة والجواز وقرائته صلى الله عليه

وآله الآية المحكمة لهم للاعتماد عليها نفيا بعد ان لم يبين لهم وقت القراءة او لم

يكن يبين لهم سابقا وايضا اذا لم يتحقق البيان منه صلى الله عليه وآله اصلا فهو

قرينة على كون ظاهر الآية مرادا فهو بمنزلة النص وكونه معجزة انما هو بالنظر الى

ظاهر ما يفهمون وان لم يكن فهمهم مطابقا للواقع ولم يجز التفسير بذلك الفهم

وايضا يمكن ان يكون الاعتراف منهم بالعجز بعد تفسيره صلى الله عليه وآله وبيانه لهم

والمراد

التمسك ٤ والمراد بالعرض عليه بعد بيانهم عليهم السلام والمراد بالتمسك به العمل بعد التفسير

واستدلالهم عليهم السلام ورفعهم الاشتباه للرواة لا يدل على الجواز لغيرهم

ولعل الاعدم الانكار لمصلحة وفائدة بقاء القرآن حصول الثواب بالقراءة

ونزول البركات به وكونه آمرا وناهيا انما هو بعد التفسير مع انه قد ورد

اخبار كثيرة في ان العالم به هو اهل الذكر عليهم السلام قلت الاول خلاف

الظاهر فلا يصار اليه وكونه مثل الالتباس لهم يدل على صحة بعض المعاني المفهومة

لهم في نفس الامر وعربية النظم والاسلوب ايضا يستلزم فهم البعض ولو كان

الاعتماد على بيانه لوجب تحقق البيان ولو كان لنقل الينا التوفر الدواعي على

نقله مع انه يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة في بعض الصور وعدم تحقق

البيان لا يكون الا لاجل الفهم وصحته والا لوجب ان يبين لنا ذلك وكونه

معجزة يدل على صحة بعض ما يفهمونه في نفس الامر وحصول الاعتراف بعد تفسيره

صلى الله عليه وآله موقوف على العلم بصدقه في التفسير المذكور وهم كانوا معاندين

غير مصدقين به صلى الله عليه وآله نعم يمكن الاعتراف بتفسير المتشابهات بناء على

ان ما يفهمونه من المحكمات قرينة لهم على الصدق والامر بالعرض عليه في صورة

التعارض شامل لجميع الاخبار المختلفة ومنه الروايات الواردة في محكم مذكور

في محكم القرآن من غير بيان لتفسيره منهم عليهم السلام ومنه اختلاف الروايات

الواردة في تفسير الآيات وايضا لو كان ينبغي العرض على الاخبار الاخر فلم يكن

للعرض عليه فائدة ولو كان المراد به التمسك بعد التفسير لم يكن له كثير فائدة

مع انه الثقل الاكبر والمراد بفائدة البقاء فائدة معجزة وكونه آمرا وناهيا

بعد التفسير خلاف الظاهر والاخبار الواردة في ان العالم به اهل الذكر

عليهم السلام محمولة على ما مر فحديث عدم الافتراق وبالجملة لا شك في جواز

بيان معاني غير المتشابهات في الجملة واما المتشابهات فالحال فيها ما ذكره المص

طاب ثراه ثم اقول لا ارتياب للمرء في كون محكمات القرآن حجة لنا في استنباط

الاحكام وعدم صحة اعتذارنا بانا لا نعلم باطنها لان الحكيم في معرض الخطاب

وتبليغ الاحكام اذا تكلم بكلام ولم يكن صريح معناه او ظاهره مرادا بوجه

بدون قرينة وبيان لزم الاخلال بحكمته والاغراء بالجهل تعالى عن ذلك علوا

كبيرا فنحن مكلفون بصريحه وظاهره على الوجه المقرر ولا نعدل عنهما الا بدليل

قوي وهما حجتان شرعيتان لنا بل من اعظم الحجج الشرعية وهذا لا ينافي ان

يكون له بواطن ووجوه غيرهما لم نفهمها ظاهرا فان حجيته وعلمه وطريق استنباطه

لم يوكل علينا بل انما يحصل لنا العلم بها من احاديثهم عليهم السلام ولهذا قلنا

ان التفسير في المحكمات على نحو القطع في انحصار معناه مطلقا في الظاهر والصريح

بمعنى الحكم بعدم احتمال غير هذا المعنى في نفس الامر لا يجوز وان كان كذلك

بالنظر الينا وهذا المعنى هو مراد العلماء قدس الله اسرارهم حيث تراهم يقولون

ان غير الظاهر لا يكون مرادا وكذا لا يجوز الحكم بانحصار الاحكام المستفادة

من آيات

من آيات الاحكام في عدد معين وكذا انحصار وجه الاستنباط لاختلاف

الفروع ووجوه الاستنباط بالنظر الى لوقايع والافهام كما لا يخفى فتامل

قوله يدل ان الخبر متروك الظاهر الخ هذا ايضا من كلام العامة كما يشعر

به كلام الشيخ ره بعد العبارة المنقولة فلا يرد ان هذا التوجيه جار

فيما صح عندنا ايضا فلا وجه للتخصيص وكذا لا وجه لقوله ان صح فتدبر

قوله ذلول الذل ما لكسر اللين وهو ضد الصعوبة يقال دابة ذلول

بينة الذل من دواب ذلل كذا في الصحاح والمراد ههنا ان القرآن يحتمل

الحمل على الوجوه المختلفة والطرق المتباينة كالدابة الذلول المطيعة

لراكبها في السير على السبيل الذي اراد **قوله** فاحملوه على احسن الوجوه لعل

المراد باحسن الوجوه ما طابق الشواهد العقلية والنقلية وقواعد علم الاعراب

واللغة **قوله** فاما الذي لا يعذر الى قال ره قدس سره في الحاشية لعل

معناه انه يجب على كل مكلف ان يعرف هذا القسم من الفروع والاصول المذكورة

في القرآن الممكن فهمه منه بالاجتهاد والتقليد على الوجه المعتبر ولا يلزم

ان يعرفه من القرآن بل لا يمكن معرفة البعض من القرآن مثل المعرفة

ولا يقدر على المعرفة من القرآن كل مكلف وكذا معنى القسم الاخير فتامل

انتهى كلامه زيد اكرامه اقول وجه كونهم غير معذورين في الجهل بجميع الفروع

المذكورة في القرآن بهذا المعنى غير ظاهر فان الظاهر عدم وجوب العلم بهذا

المعنى بكل مسئلة فرعية مذكورة فى القران على كل مكلف والتخصيص
بالعبادات خلافا للظاهر مع ان وجوب العلم بجميعها على الكل محل التامل
ايضا فان الظ وجوب العلم وقت الضرورة والاحتياج فان الفقير
المقلد مثلا لا يجب عليه تعلم بعض المسائل المتعلقة بالزكوة الا اذا صار
غنيا وكذا غير المستطيع لا يجب عليه تعلم افعال الحج الا بعد الاستطاعة
وان كان العلم باصل وجوب الزكوة والحج واجبا لكونهما من ضروريات
الدين وكذا العلم شرايط الوجوب ليعلم انهما وجبا عليه ام لا ومتى يتحقق
وجوبهما عليه وان كان فيه ايضا تاملا لكفاية تقليد المجتهد فى الحكم
بالوجوب وعدمه لكنه فى الحقيقة علم اجمالى بالشرايط فلعله هو الاوجه
فان امكن ان يق بوجوب العلم بجميع الفروع ولا سيما العبادات على كل مكلف
وان لم يكن وقت الضرورة اذا تمكن من العلم به وعلم ان وقت الضرورة
لا يمكنه تحصيل العلم به بان لا يمكنه الاجتهاد ولا يوجد من يجوز تقليده
فلا بد من التخصيص بوقت الضرورة وفى غير وقت الضرورة بمن تمكن
من العلم به فى الحال ولم يمكنه تحصيله وقت الضرورة ومع هذا التخصيص
فوجوب العلم بجميع الفروع المذكورة محل اشكال ايضا لتزايد استنباط الاحكام
الفرعية منه بالنظر الى الافهام ومرور الازمان اللهم الا ان يق المراد وجوب
العلم بالفروع المذكورة فى القران لا المستنبطة منه بالنظر والاجتهاد لكن

لا يلايم هذا المعنى قوله قدس سره الممكن فهمه الا ان يق المراد به الممكن فهمه
لكل من يعرف اللغة والعربية وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد لكن جواز العمل
بمجرد هذا العلم وتقليد الاخر له محل التامل فانه ليس نظرا فى جميع الادلة
حتى يمكنه العمل وتقليد الاخر له فكيف يصح قوله بالاجتهاد او التقليد
على الوجه المعتبر مع ان فهم اكثر الاحكام بدون ضم بعض المقدمات الاصولية
مشكل فلا يتيسر فهمها لكل من يعرف اللغة والعربية ويمكن ان يق المراد
الفروع التى لا يمكن الاختلاف فيها باختلاف الافهام مثل الفروع المستنبطة
بالاتفاق التى حكم بها كل مجتهد فافهم وكذا وجد قوله ره بل لا يمكن معرفة
البعض من القران مثل المعرفة غير واضح فان دلايل المعرفة المذكورة
فيه اكثرها مبتنية على الدليل العقلى اللهم الا ان يق مراده انه لا يمكن العلم بالمعرفة
من كل واحد من الدلايل المذكورة فى القران وان امكن من بعضها
لانه لا يمكن العلم بالمعرفة مما كان دلالته عليها باعتبار كونه مبتنيا
على الدليل العقلى بل باعتبار كونه دليلا سمعيا دفعا للزوم الدور وفيه
انه لم يفهم من هذا التوجيه ان الواجب هو فهم جميع الاصول والفروع
من جميع الدلايل المذكورة فى القران بل الظ ان المراد وجوب فهم الجميع
منه ولو من دليل واحد وان كان الدلايل متعددة فلا يحتاج الى
القول بعدم فهم المعرفة من القران لامكان فهمه من بعض الدلايل الا ان يق

اذا كان امكان فهم المعرفة من القران انما هو من الدلايل التى هى مبتنية
على الدليل العقلى فيصدق عليها انما لم نفهم من القران بل فهمت من الدليل
العقلى لانا نقول هذا مسلم فيمن كان عالما بالدليل العقلى قبل معرفته
بالمبنى من القران واما من لم يكن عارفا به وتفطن به بعد النظر فى
الدليل المذكور فى القران فلا شك فى حصول المعرفة له من القران لانه
صار سببا للتفطن بالدليل العقلى ويمكن ان يق هذا فرضنا دره فلذا
لم يعتبره المص وحكم بما حكم والاظهر فى توجيه كلامه قدس سره ان يق
مراده انه لا يمكن معرفة البعض كالمعرفة من القران من حيث كونه دليلا
سمعيا اى بلا واسطة الدليل العقلى عليها التوقف بهذا الاعتبار على المعرفة
لان العلم بالنبوة وصدق النبى موقوفان عليها فلو امكن العلم بها منه
لزم الدور هذا وظاهر قوله طاب ثراه بالاجتهاد او التقليد جواز
التقليد فى الاصول ايضا وهو خلاف المشهور ويمكن ان يق ان ذكر التقليد
انما هو بالنظر الى خصوص الفروع لما هو المقرر من عدم جوازه فى الاصول
ويكون المراد ان الواجب على كل مكلف ان يعرف هذا القسم من الاصول والفروع
بالاجتهاد وهو فى الاصول مطلقا وفى الفروع ايضا للمجتهد او التقليد
فى الفروع للمقلد ويكون الترديد المستفاد من كلمة او بين الاجتهاد
والتقليد باعتبار بعض افراد الاجتهاد وهو الاجتهاد فى الفروع وبين

التقليد فيها ويمكن ان يكون مبناه على جواز التقليد فى الاصول ايضا
لعدم تمامية دليل عدم الجواز عنده قدس سره وسيجئ الايماء اليه فى كلامه
قدس سره فى كتاب الصلوة وفى شرح الارشاد صرح فى مواضع بكفاية التصديق
اليقينى بالاصول الخمسة فى الايمان وان لم يكن عن دليل وهذا اظهر الاحتمالات
التوجيه الاول مع بعده فى نفسه لا يمشى فى قوله وكذا معنى القسم الاخير على
تقدير كون المراد به قوله وجمل دلايل التوحيد على ان يكون الى اشبه مكتوبة
على قوله ونحو ما يلزم الكافر كما فى النسخ والمراد من القسم الاخير ح الشق
الاخير من هذا القسم والمراد ان الواجب على كل مكلف ان يعرف مضمون جمل
دلايل التوحيد المذكورة فى القران بالاجتهاد او التقليد المعتبر وظاهر
ان مبناه على جواز التقليد فى الاصول الا ان يق مراده التشبيه فى بعض الامور
المذكورة سابقا وهو كون ذلك واجبا بالاجتهاد وفى انه لا يجب ان يعرفه
من القران بل لا بد ان يعرف مضمون دلائله المذكورة فيه سواء استنبطه
منه ام لا ويرد عليه انه لا بد فى اثبات التوحيد من الدليل السمعى دفعا
الشبهة ابن كمونة كما قيل واثبات النبوة وصدق النبى لا يتوقفان على
التوحيد حتى يلزم الدور ويمكن دفعه بان الدليل المعتبر فى الاسلام والايمان
لم يعتبر فيه ما يمكن معه دفع جميع الشبه بالاتفاق فيكفى الدلايل العقلية
مع ان الدليل السمعى غير منحصر فى القران اذ ثبت قول المؤمن الدين وحده سبحانه

فافهم ويمكن ان يكون المراد بقوله وكذا معنى القسم الاخير وكذا لا يقدر
على معرفة القسم الاخير من القران كل احد والمراد بالقسم الذى لا يعلمه
الا الله عز وجل وصل فى عدم قدرة كل واحد ههنا باعتبار عدم قدرة
احد بخلاف القسم الاول واما المساهلة فى العبارة فهين بعد وضوح
المراد والثانى نقول لعل توجيه كلام ابن عباس لعل المراد عدم كونهم معذورين
فى الجهل بالجميع بمعنى انتفاء العلم اساسا انه يحتمل ان يكون مراده بالشرايع
الاصول ويؤيده قوله فيما بعد وفروع الاحكام ويحتمل ان يكون المراد
لا يعذر احد بجهالة الشرايع التى فى القران من الاصول والفروع ايضا اذا
لم يوجد من يعرفها لوجوب علم الفقه كفاية ويمكن ان يدعى عنه بالنزوم
وكذا من عدم العذر فديته هو المبالغة والحث على التعلم او يكون محمولا
على ظاهره ويكون هذا مبنيا على اعتقاده من وجوب علم الشرايع على كل
مكلف لانه الجنس العاصى اذا قال فى مقام الاعتذار لم اكن عالما بوقوع
النهى والامر فى القران بهذا الحكم لامكان تحصيل العلم بالاجتهاد او التقليد
وهذا المعنى هو الذى حمل المص كلامه عليه على ما يقتضيه ظ كلامه قدس سره
ولعل غرضه طاب ثراه ليس تصحيح كلامه بحيث لا يتوجه عليه شىء بل توضيح
مدعاه لئلا يتوجه بعض الايرادات عليه فلا يتوجه عليه قدس سره شىء من
عدم ظهور وجوه هذا المعنى ويمكن ان يكون مراد ابن عباس انه لا يقبل عذر

احد

احد بجهالة الشرايع التى فى القران اذا اعمل على خلاف مقتضاها اذ
ينبغى لتحصيل العلم وفى الضرورة مثلا لا يقبل عذر احد فى الجمع بين
الاختين فى النكاح باعتبار عدم علمه بتحريم ذلك وقوله فهو ما يلزم
الكافة محمول على ما هو محتاج اليه الكافة فى الاغلب ويتحقق فيه الضرورة
كثيرا كالعبادات والمعاملات دون الحدود والقصاص وامثالهما من
المسائل النادرة او مراده بما لا يعذر احد بجهالته كونه ضروريا بالغا لبيانه
لكل مكلف كاية الوضوء والتيمم وامثالهما ويلزم الكافة معرفة ذلك
وكلمة من فى قوله من الشرايع التى فى القران للتبعيض وليست بيانية
ويمكن ان يكون بناء كلام المص قدس سره على احد هذين المعنيين وان
كان الاخر من بعد وعلى كل تقدير منها فينبغى تقييد هذا الحكم بغير
ما اخرجه الدليل من كون جاهل المسئلة فيه معذورا مثل القصر
فى السفر كما انه على تقدير بناء الكلام على وجوب علم الفقه عينا ينبغى
التقييد بذلك ايض فتامل قوله اقول تحرير الكلام الخ قد يتوهم
ان ما ذكره ره هو تحرير الكلام الشيخ الطبرسى واختصاره فانه ره
نقل بعد العبارة المنقوله واعلم ان الاعراب اجل علوم القران فان اليه
يفتقر كل بيان وهو الذى يفتح من الالفاظ الاغلاق ويستخرج من
فحويها الاعلاق اذا الاغراض كامنة فيها فيكون هو المثير لها والباحث

عنها والمشير اليها وهو معيار الكلام الذى لا يتبين نقصانه ورجحانه
حتى يعرض عليه ومقياسه الذى لا يميز بين سقيمه ومستقيمه حتى يرجع
اليه وقد روى عن النبى صلى الله عليه واله انه قال اعربوا القران والتمسوا غرائبه
واذا كان ظاهر الكلام طبقا لمعناه فكل من عرف العربية والاعراب
عرف فحواه ويعرف مراد الله به قطعا هذا اذا كان اللفظ غير مجمل يحتاج
الى بيان ولا محتمل المعنيين او معان وذلك مثل قوله ولا تقتلوا
النفس التى حرم الله الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا واشباه ذلك
فاما اذا كان مجملا لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله سبحانه
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا حقه يوم حصاده فانه يحتاج فيه الى
بيان النبى صلى الله عليه واله بوحى من الله سبحانه فبين تفصيل اعيان الصلوات
واعداد الركعات ومقادير النصب فى الزكوة وامثالها كثيرة والشروع فى بيان
ذلك من غير نص وتوقيف ممنوع منه ويمكن ان يكون الخبر الذى تقدم محمولا
عليه واما ما كان محتملا لامور كثيرة او لامرين فلا يجوز ان يكون الجميع مرادا
بل قد دل الدليل على انه لا يجوز ان يكون المراد الا وجها واحدا فهو من باب
المتشابه لاشتباه المراد منه بما ليس بمراد فيحمل على الوجه الذى يوافق الدليل
وجاز ان يقال انه هو المراد وان كان اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر
ويمكن ان يكون كل واحد من ذلك مرادا فلا ينبغى ان يقدم عليه بجسارة

فيقال

فيقال ان المراد به كذا قطعا الا بقول النبى او امام مقطوع على صدقه بل
يجوز ان يكون كل واحد مرادا على التفصيل ولا يقطع عليه ولا تقليد
احدا من المفسرين فيه الا ان يكون التاويل مجمعا عليه فيجب اتباعه لانعقاد
الاجماع عليه فهذه الجملة التى لخصتها اصل يجب ان يرجع اليه ويعول عليه
ويعتبر به وجوه التفسير وما اختلف فيه العلماء من نزول القران والمعانى
والاحكام انتهى كلامه زيد اكرامه فقوله المستفاد من كلام الشيخ الطبرسى
ره حمل الخبر على خصوص بيان المجمل ولا وجه له بل الاولى ما فعله المص ره
ولم يتعرض ره لبيان ان القطع الممنوع منه فى تفسير المتشابه هو معتبر
فى معنى التفسير كما اشار اليه المص واطلق الكلام فى ما يحتمل امورا كثيرة
من غير تقييد بالتساوى والحمل على الاحتمال المرجوح مع جواز تفسير الظاهر
بالظاهر الا ان يكون مراده ره ذلك كما هو ظاهر قوله ره فهو من باب
المتشابه وان كان ظ قوله واما ما كان محتملا لامور كثيرة الى جواز الاطلاق
ومع ذلك فلا شك ان كلام المص ره احسن فى تاديه هذا المعنى مع ان صورة
الاشتراك اللفظى داخله فيما كان محتملا لامور كثيرة فلا وجه لتكراره
وظاهر قوله ره اولا اذا كان ظاهر الكلام الخ يدل على جواز التفسير والقطع
بالظاهر وقوله ره بعده هذا اذا كان غير مجمل ولا محتمل المعنيين الخ يدل
على عدم جواز القطع به فيكون المراد بالظاهر اولا النص وهو خلاف

الاصطلاح او المراد من الاحتمال المعينين او المعاني غير الاحتمال الظاهر
فلابد من التنقيح فظهر التفاوت بين كلاميهما وانه ليس ما ذكره المص
ره مجرد اختصار لكلامه فان اغتفر امثال هذه الاختلافات فليحمل
الكلام على تحرير كلامه والا فعلى تحرير الكلام في المقام والامر فيه هين
وبقي في المقام ان المستفاد من كلام المص ره ان التفسير الممنوع منه
في المجمل ايضا بمعنى القطع بغير دليل ومن كلام الشيخ الطبرسي ره انه بيانه
مطلقا من غير دليل سواء كان بعنوان القطع ام لا وهو اوفق بالعرف قوله
التفسير بمعناه الخ هذا موافق لما قيل ان التفسير بيان مراد المتكلم فان المحتاج
الى البيان انما هو اللفظ المشكل اذ بيان المبين تحصيل الحاصل واما التعبير
عن المبين بلغة اخرى فهو الترجمة لا التفسير وخالف العلماء فيه بعضهم
من ان الكشف عما يدل عليه اللفظ بظاهره اذ بيان اللفظ المشكل
ليس بتفسير لهذا الاصطلاح قال السيد الشريف في حاشية الكشاف وينقسم
علم التفسير الى تفسير وهو ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب النزول والقصص
فهو ما يتعلق بالرواية والى تاويل وهو ما يمكن ادراكه بالقواعد
العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بلا نقل خطأ وكذا
القول في الثاني بمجرد التشهي وان اصاب فيها واما استنباط المعاني
على قوانين اللغة فمما يعد فضلا وكمالا انتهى وبهذا الاصطلاح

يكون

على الستيد

يكون تعيين احد المحتملات بالادلة العقلية خارجا عن القسمين
واما تفسير اللفظ المشكل فهو داخل في القسم الاول ويمكن ان يوجه
لا باس بخروجه من علم التفسير الاصطلاحي اذ لا مشاحة في الاصطلاح
فلا يرد كما لا يرد حيث قال التفسير ما يتعلق بالرواية والتاويل ما
يتعلق بالدراية نعم يرد الايراد على الرازي حيث قال معاني القرآن
اما بالنقل عن النبي والصحابة وهو التفسير واما بحسب قواعد العربية
وهو التاويل اذ لا ينحصر معاني القسمين فظهر ان ما ذكره السيد
والكواشي قريب مما ذكره في مجمع البيان وان كان ما ذكره اولى فافهم
قوله رد احد المحتملين الى الظاهر ان المراد به رد احد اللفظين المحتملين
الى ما يطابق الاخر مثل حمل المشترك اللفظي مثلا في اية على معنى معين
باعتبار دلالة دليل وقرينة على كون المراد به في الاية الاخرى ذلك المعنى
وهذا ايضا ممنوع منه فانه قد يكون اول الاية في شيء واخرها في شيء
اخر كما ورد في الرواية فكيف بالاية الاخرى بل الظاهر انه هو المراد من
قوله ص ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر ومقابلته للتفسير
بالمعنى المذكور انما هو باعتبار ان المراد منكشف المراد عن اللفظ
المشكل من غير ملاحظة ما يطابق الاخر كما هو ظاهر المقابلة وقيل رد احد
المحتملين الى الاخر كلفظ الحمد اذا نسب اليه تعالى فانه يحتمل القول والفعل فيق

المراد به اظهار الصفات الكمالية فشملهما وعلى هذا يكون المراد رد احد
المعنيين المحتملين من اللفظ الى ما يطابق المعنى الاخر قوله وهما في بيان
الخ يمكن ان يكون المراد من المغطى اللفظ المشكل ومن اشتباه الشيء بما يطابق
الاخر فيحمل كل منهما من الاولين اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المغطى
اعم من المشكل اذ الظاهر ان المراد بالمشكل المعنى الاصطلاحي والمشتمل على
غريب اللغة بحيث يحتاج فهم معناه الى مراجعة كتب اللغة مغطى وليس مشكلا
ولهذا لم يجزم ره بالاتحاد قوله فالمعنى من فسر الخ وجه دخول الجزم او القطع
في المعنى المذكور للتفسير انه لا يتحقق كشف المراد في صورة التردد من غير جزم
باحتمال قوله مثل المجمل والمتشابه اعلم ان اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان
يراد منه غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب ولا الثاني هو النص في
الراجح الدلالة على المعنى المانع من النقيض والاول اما ان يكون دلالته
على معناه ارجح من غيره اولا فالاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة
الى غيره اي المعنى المرجوح المأول كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس والرجل
الشجاع والقدر المشترك بين النص والظاهر وهو مطلق رجحان الدلالة على
معناه يسمى محكما فهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته
على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل بل كانا متساويين فهو المجمل والقدر
المشترك بين المجمل والمأول اي عدم الرجحان هو المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل

والماول

والماول والاجمال قد يكون في اللفظ المفرد كاللفظ المشترك لفظا وكالمتواطي
المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل وقد يكون في المركب
مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج فيعود
كل المهر اليه وجده وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج وكالمخصوص بمجهول
مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين وقوله
تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الى غير ذلك قوله او المعاني
المراد به احد معانيه لا المراد او يحمل المشترك المعنوي المراد به احد افراد معين
المعين بحسب الواقع من غير دليل على غير هذا الفرد او على هذا الفرد ايضا فان
حمله ح خطأ وان طابق الواقع موافقا للخبر الذي مر لا يتوهم حمل الكلام على ان
المراد حمله على غير هذا الفرد المعين المراد منه لا يستقيم لان قوله ره بدليل بغير
الدليل المذكور يدل على جوازه معه وهو غير ممكن اذ الدليل لا يدل على خلاف
المراد لانا نقول لا خفاء في جواز دلالة الدليل الشرعي كالخبر الصحيح مثلا على غير
ما هو المراد بحسب الواقع ولا حرج علينا ح في العمل بمقتضى هذا الدليل بدون
المعارض لعدم وقوع التكليف بما هو مراد في نفس الامر من غير دليل وايضا
يمكن ان يكون تعيين المراد معلوما اولا من دليل شرعي والحمل على الفرد الاخر
يمكن ان يكون له ايضا دليل شرعي اخر اقوى من الدليل الاول فح لابد من حمله

على مقتضى الدليل الاخيرة فتهم ويحتمل ان يكون مراده رح او يحمل المشترك
المعنوي المراد به احد معانيه المشترك فيها لفظا على فرد معين من غير دليل وح
ان المشترك المعنوي يجوز ان يكون مشتركا لفظيا ايض فلو حمل احد معانيه
المشترك فيها لفظا من غير دليل فقد اخطا لكن هذا الخطا داخل في الخطا المذكور
سابقا والمراد هيهنا بالخطاء آخرا قسم من الخطاء الاول فلو حمل بعض بتعيين
المراد من بين معانيه على فرد معين من معناه فقد اخطا ايضا قوله من
اللفظ الذي غير ظاهر فيه الى آخره هذا يشمل المجمل والماول وظاهر العبارة يشعر
بجواز القطع في المعنى الظاهر وقد مر في كلامنا تحقيق القول فيه فتذكر
قوله والمنع منه ظاهر عقلا اشارة الى ان هذا من الامور التي يفهم العقل
قبحه بخصوصه لا من الامور التي يحكم بقبحه بعد ورود الشرع بالنهي عنه بناء
على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فانه اذا قال المولى لعبده لفظا
مجملا مثلا بعد ما قال له سابقا ان مجمل الفاظي محمول على التفصيل الذي يقوله
زيد فحمل العبد اللفظ المجمل على امر من عند نفسه من دون تمشاورة زيد
واستعلام التفصيل منه فلا شك في انه لم يمتثل امر مولاه وان كان حمله موافقا
لما يحمله عليه زيد ومع قطع النظر عن فرض ارجاع التفصيل الى ما يقوله زيد
فلا شك في قبح ما فعله ايض اذ لا بد من الاستعلام من المولى او التوقف حتى
يعلم المراد ولا حرج عليه ح حتى ان المولى لو عاقبه ح بانك لم توقفت عند المجمل

من غير

من غير بيان لكلي ظالما مع انه اذا كان هذا الامر المجمل متعلقا بامر ينبغي
امتثاله ويكون العقاب في مخالفته كما هو في اغلب الاحكام الشرعية فاي
فايدة في الحمل على شيء بمجرد التشهي لا مع فعله ايضا لا يرفع احتمال العقاب
فافهم قوله وهذا المعنى غير بعيد عن الاخبار المذكورة اي اخبار المنع
والمراد نفي بعد هذا المعنى عن اخبار المنع مع قطع النظر عن ملاحظة
ما يعارضها والا فهذا هو المتعين جمعا بين الادلة قوله بل ظاهرها
ذلك بل هذا المعنى هو المصرح به في بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الطبرسي
في كتاب الاحتجاج من احتجاج النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير من قوله
عليه وآله السلام يا معاشر الناس تدبروا القرآن وافهموا آياته وانظروا
في محكماته ولا تتبعوا متشابهاته كتاب الطهارة قوله على وجوب التسمية
عند الطهارة ذكر الاستدلال المذكور في الطهارة اولا لمناسبة الكتاب
ثم صرح بانه جار في جميع الافعال والمراد بالرجحان الجواز بالمعنى الاعم الشامل
للوجوب ايض قوله فان معناه الى التعليل لكون الظاهر ما ذكره وبيان له قوله
ويؤيده اي يؤيد كون المراد في الامر ذي بال ما ذكر فان الخبر صريح في الابتداء او يؤيد
الرجحان المدعى ووجهه ان المبتدا هيهنا متضمن لمعنى الشرط بقرينة الفاء
فالمفهوم من ترتب الحمد عليه على قوله كل امر ذي بال الى عدم تحقق الابترية
عند الابتداء بالتسمية حذرا عن خلو التعليق عن الفائدة في كلام الحكيم

كتاب الطهارة

كما قالوا في مفهوم الشرط فالابترية من التصريح ويبقى بعد فهم عليه الترديد وغيره
انه لا يمكن تحقق المعلول على تقدير وجود النقيض العلة لما ثبت في محله
فيتحقق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين فيكون الابتداء بها راجحا
وفيه ان نقيض الابترية رفعها فلا يلزم من تحققه تحقق الرجحية وان سلمنا
ان الابترية شاوق المرجوحية او ملزومها ويمكن دفعه بانه يكفي في
الرجحان المدعى هيهنا رفع الابترية بسبب الابتداء وان لم يستلزم مجرد ذلك
ترتب الثواب قوله مثل الذبح مثال الوجوب لابتداء بالتسمية في ابتداء الامور
والافعال وقوله الاما وقع الاتفاق او دليل آخر على عدمه جملة معترضة
وقعت في البين قوله بان الآية بل الخبر الخ وذلك لظهور تقدير الامر في الآية
والخبر فان الظاهران تقديره ابتدئوا فان كل امر ذي بال لم يبدأ الخ اولا
يفهم من الخبر بضم الابتداء الى ان علة الابترية ترك الاستعانة المامور بها في الآية
وبضم ظهور الامر في الوجوب يتم المط او يقال ان علة الابترية كونه لا على الوجه
الشرعي والاتيان بالمامور يجب ان يكون على الوجه الشرعي لقوله تعالى ما آتيكم
الرسول فخذوه وغيره مما يدل على وجوب اتباعه صلى الله عليه وآله ولا يرد النقض
بالمستحبات فان تركها ايض وجه الشرعي فان جواز الترك معتبر في معنى
الاستحباب فاذا قال الشارع صلوات الله عليه لامر انه مستحب فقد اذن لنا في
تركه ايض وكذا اذا علم من الدليل الشرعي جواز الترك وحاصله انا اذا علم

ان شيئا

ان شيئا من الامور ليس على الوجه المطلوب للشارع فينبغي تركه الا اذا اعلم
الجواز وهو معنى الظهور وجوب الوجه المطلوب له او يقال انه يفهم من الخبر
النهي عن عدم الابتداء بالتسمية وظاهره التحريم فيكون الابتداء بها واجبا
لعدم احتمال غير الوجوب ح من الاحكام الخمسة كما لا يخفى ويحتمل ان يحمل
كلمة بل على الاضراب لاشعاره بان الآية ليست مستقلة دالة على الوجوب
بل هي بضميمة الخبر الى حملنا على الوجوب في الابتداء ح وذلك لان الآية
انما تدل ظاهرا على مطلق الوجوب واما الابتداء فيفهم من قرينة المقام
والخبر وقرينة المقام ليست واضحة في الدلالة ثم اعلم ان المراد بالوجوب
في ابتداء الامور الوجوب الشرطي فلا ينافي اباحتها واستحبابها وكراهتها
ويجيء تحقيقه فانتظره ثم لا يخفى ان البال في الخبر اما بمعنى الشان اي يهتم به كما
في مجمع البحرين وغيره او بمعنى القلب والخاطر فانه اذا كان الامر ذا شان
فكانه يملك بال صاحبه لاشتغاله به كما قال السيد الشريف في حاشية الكشاف
ويمكن ان يكون المراد كل امر يخطر بالبال جليلا كان او حقيرا فان افعال العقلاء
تقع تابعة لمقصودهم ودواعيهم المتوقفة على خطورها القلب كما قال الشهيد
الثاني طاب ثراه في روض الجنان والاظهر ان المقصود ح الاحتراز عن الامور الصادرة
عنا بلا قصد كالافعال الطبيعية مثل العبث باللحية مثلا ولا يبعد ان
يقال كونه بمعنى الشان او عبارة عن امر ذي شان بعيد لجهالة ذلك المعنى

شرعا والخلافة بالنسبة الى الاشخاص والاوقات والامكنة وغير ذلك
الا انه يوف باثباتها على العرف وان المعتبر شان ذلك الامر عند فاعله ثم
وربما ابدى للتسمية مناسبة هذا المعنى لتعظيم اسم الله سبحانه والابتر على الناس
على ما ذكره السيد الشريف في كتاب روض الجنان والابتر يطلق على المقطوع مطلقا
وعلى مقطوع الذنب على ما لا عقب ولا نتيجة له وعلى ما انقطع من الخير
اثره والمعنى على الاول والاخير ان ما لا يبتدا فيه من الامور بالتسمية مقطوع
الخير والبركة وعلى الثاني يراد بها الغاية الحاصلة من البتر وهو النقص وتشويه
الخلق ونقص القدر وفي تخصيص الوصف بالاخير مع ان الفائت مع عدم
التسمية الاولى اشارة الى بقاء اعتبار ما لا تسمية فيه في الجملة وان كان ناقصا
بخلاف ناقص الراس مثلا فانه لا بقاء له والكلام في الثالث نحو الكلام في الاول
والاخير فان ما لا نتيجة له ولا عقب ناقص البركة مضمحل الفائدة منقطع الخير
والتعبير بالابتداء الصادق على القول والكتابة يدخل فيه ابتداء العلماء بها
كتابة وابتداء الصناع بها قراءة انتهى وربما قيل ان نقص اللفظ بالغ في
سراية النقصان من اوله الى اخره فافهم قوله على رجحان قولها الى آخره لعل المراد
من الرجحان الرجحان المطلق الشامل للاستحباب والوجوب والمراد انه يمكن
الاستدلال على الاستحباب تارة وعلى الوجوب اخرى فانه يمكن الاستدلال على
الوجوب على النحو الذي مر ويمكن ان يكون المراد من الرجحان الاستحباب ولعل عدم التعرض

ح

ح لاحتمال الوجوب لعدم وجود قوة ظاهرا قوله مثل ما نقل في الكافي
الى آخره لتاييد الخبر يدل على مدخلية التسمية والتحميد في الغفران في الجملة
فيكون قولها تاجا في ابتداء الامور ويرد عليه انه يمكن مدخلية الخصوصية
لكن امر التاييد هين فافهم واعلم ان دوام استحقاقه ذاته تعالى الحمد على
الاطلاق كما هو مفاد الجملة الاسمية وحذف المحمود عليه واثبات الحمد لذاته
يدل على نفي الظلم وفعل القبيح عنه تعالى واما فيدل على عدله سبحانه وانتفاء
الجبر في افعال العباد وايضا يدل على عدم كون افعاله سبحانه عبثا فيدل على
ثبوت المصالح والحكم لافعاله تعالى وفيه ارشاد الى دليل وجوب بعثة الانبياء
وتعيين الاولياء عليهم السلام وايضا اختصاص الحمد به تعالى يدل على نفي الشريك
له تعالى فيدل على التوحيد ويمكن ان يقال ظاهره يدل على عدم جواز حمد احد
ولو بلفظ الشكر الا انما اخرجه الدليل فيمكن الاستدلال على عدم جواز مدح
الظالمين وحمدهم بل الحمد لتوقع الاحسان من الناس لعدم قيام الدليل
على الجواز وايضا الظاهر من المقام اختصاص الصفات المذكورة به تعالى فلا يجوز
اطلاق واحد منها بمعانيها على غيره سبحانه الا ان يعلم الجواز من دليل شرعي
قوله دلالة على ان الممكن الى آخره قال الشيخ البهائي طاب ثراه في حاشية على تفسير
القاضي وذلك لان الصفة المشبهة دالة على الثبوت والاستمرار وتفسيرها
التي هي تبليغها على التدريج حدا كما لها مستمرة ثابتة له تعالى ومن جملة ذلك

ابقاؤها الى الامد الذي يقتضيه حالها بل هو اعظم افراد التربية التي
يقتضيه مقام التمدح واقول فيه انه لا دلالة في الكلام على التربية بجميع
انواع التربية فيجوز ان يكون التربية الثابتة له تعالى في عوارض الممكنات
وصفاتها دون صفة البقاء ولا نزاع لاحد فيه اللهم الا ان يقال يفهم العموم
ههنا من اطلاق التربية او يقال ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل كما اشار
اليه بقوله بل هو اعظم افراد التربية الى آخره ثم لا يقال ثبوت فرد من التربية
للممكن فرع بقائه فيلزم احتياجه فيه لانا نقول المنكرون يقولون بالاحتياج
الى المؤثر بعد الحدوث ثم اقول يمكن توجيه كلام القاضي وبيان وجه الدلالة
من وجهين اخرين احدهما ان يقال ان الرب ههنا بمعنى المالك كما قال في الكشاف
وقول القاضي اولا الرب في الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا
اشارة الى الحقيقة معنا بحسب الاصل وليس بيانا للمعنى المراد في الاية ولهذا
قال بعده ثم سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه وذلك حاله في تفسير
والعالم بمعنى ما سوى الصانع والجمع المحلى باللام يفيد استغراق احاد مفرده كما
هو المحقق ولا شك ان حقيقة المالكية لجميع افراد العالم انما يتحقق اذا ثبت
احتياج كل فرد اليه في البقاء والا لم يكن مالكا حقيقة ولم يتحقق ايضا الاستمرار
المفهوم من الصفة المشبهة مع ان معنى الحفظ الذي هو بعينه معنى الاحتياج
في البقاء ههنا معتبر في معنى المالكية كما يدل عليه قوله لانه يحفظ ما يملكه

فثبت

فثبت دلالة الاية على رد من ذهب من المتكلمين الى استغناء الممكن حال
بقائه عن المؤثر حتى ان جماعة منهم قالوا لو ان العالم يحتاج الى الصانع في ان
يخرجه من العدم الى الوجود وبعد الاخراج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى انه
لو جاز العدم على الصانع تعالى لما ضر العالم وكان باقيا بحاله ولو رفع التزام
هذا القول الشنيع التزم فئة العقول بعضهم بتجدد الاعراض ليثبت احتياجها
بالذات باعتبار التجدد والحدوث الى الصانع ويثبت احتياج الجواهر ايضا
بواسطتها العدم خلوها عن الاكوان المتجددة كما هو مذكور في محله و
ثانيهما ان يقال ان معنى التربية ههنا هو تبليغ الشيء الى كماله على التدريج
والعالم ما سوى الصانع والجمع المحلى باللام كما مر يفيد استغراق احاد مفرده
فيكون المعنى ح انه تعالى مرب لكل ما سواه ومن جملته وجود الممكن فلو لم يكن
محتاجا اليه في البقاء الذي هو معنى التربية فيه لم يكن مربيا للعالمين فان
قلت الظاهر ان العالم اسم جنس ما سوى الصانع من الممكنات التي يصح اتصافها
بالموجودية في الاعيان ووجود الممكن ليس كذلك قلت بل الظاهر ان العالم
اسم جنس ما يعلم به الصانع الذي يمكن اتصافه بالوجود ولو باعتبار كونه
منشأ انتزاعه كذا للتعلي ان في عدم كون الوجود موجودا كلاما في الكتب
الكلامية فتامل فيه ولعل المراد بقوله لا حدوثه كما انه محتاج الى الصانع
حال الحدوث ولا نزاع فيه او ان في الاية دلالة ايضا على ذلك ووجه على

تقدير كون المراد بالرب المالك حقيقة واضح واما على المعنى الاخر فوجهه
ان احتياج العالمين اليه تعالى في التربية يستلزم احتياجهم اليه تعالى في
الحدوث ايض فان الاحتياج في التربية يدل على نقصهم في ذواتهم وحدوث
صفاتهم وذالك يدل على احتياج ذواتهم الى المحدث غير حادث اما بالحدث
او بضم بطلان الدور والتسلسل او بالنظر الى ثبوت الاحتياج مجموع سلسله
الممكنات الى علة خارجة عنها كما هو المقرر في محله وطريقة الخليل على نبينا وآله
وعليه السلام ظاهرة الانطباق على هذه الوجوه الثلاثة وان كان انطباقها
على طريقة الحدس اظهر فتدبر واعلم ان في قوله رب العالمين ارشاد الى
فهم اتصافه تعالى بجميع صفات الجمال والجلال لما اركز في العقول بحسب
الفطرة من وجوب تنزه الرب عن سمات المربوبين وكون صفات كماله
اعلى واشرف من صفات كمال المخلوقين قوله نعم في الحمد لله رب العالمين الى آخره
اقول وفيه ايض ارشاد الى فهم وجوب بعثة الانبياء ونصب الاوصياء
وبالجملة عدم جواز خلو زمان التكليف من مبلغ لاحكام الله تعالى
لئلا يكون خلق المكلفين عبثا و يتم استحقاقه تعالى الحمد مطلقا
كما مر ولتحقق حصول معنى التربية بالنسبة اليهم ويمكن وصولهم
الى مراتب كمالاتهم في العلم والعمل لعدم استقلال عقولهم في تحصيل جميع
المراتب العلمية والعملية فتم قوله في الحاشية احدها الحرف الدالة على كونه

تعالى

تعالى خالقا لكل ما سواه خفاء الا ان يوجه بما مر في توجيه قوله لحال
حدوثه قوله فيها وثانيهما الى المحمود لا بد ان يكون مختارا اما في المحمود عليه
كما ذهب اليه البعض وفي المحمود به كما ذهب اليه بعض آخر فلو بني الكلام
على الاول لم يظهر وجه ما ذكره ره من الدلالة على حدوث جميع العالم
اذ المحمود عليه غير مذكور صريحا نعم فيه دلالة على اثبات الاختيار في
الجملة ولعله لهذا قال القاضي فيه اشعار بانه تعالى قادر مريد عالم اذ الحمد
لا يستحقه الا من كان هذا شانه انتهى الا ان يقال يفهم الاختيار مطلقا من
دوام استحقاق الذات المقدس الحمد مطلقا كما هو مفاد قوله الحمد لله
او يقال ان تعقيب هذه الصفات له تعالى بعد دعوى اختصاص الحمد به تعالى يدل
على ان الحمد عليها ولو بني الكلام على الثاني فوجه ما ذكره ره واضح فافهم وفي
قوله قدس سره فان اثر المختار ليس قديما تامل لجواز تعلق الارادة القديمة
بالاثر القديم وذالك لا ينافي معنى الاختيار بزعم الحكماء الا ان يبنى الكلام
على الاختيار بتفسير المتكلمين فتامل قوله دلالة على العفو الى دلالة الرحمن
عليها اما المجردان العفو في الاخرة معتبر في معناه ايض واما الان ترك العقاب
الدنيوي ايض عفو العاصي لاستحقاقه بعصيانه ذالك ايض وافي قوله ظاهرها
يدل على شمول رحمته الدنيوية والاخروية في الاولى ثبت لجميع الناس الا ما اخرجه
الدليل فيكون الرزق المقدر من عنده تعالى حلالا وايض يكون عدم استجابة

بعض الدعوات في الدنيا رحمة وايضا لا يكون الموت بسبب العقوبات الذي
اوعد الله عليه التائب دون التوبة مستحقا للنار حتى عدم جواز التخلف
كما يقوله الوعيدية وايضا لا يكون بارتكاب المعاصي مطلقا كافرا كما
يقوله الخوارج الا فيما قام عليه الدليل كالشرك وايضا يدل على ثبوت الا
عواض الاخروية بسبب الالام والحوادث الموذية من قبل الله تعالى لغير المستحق
كما يقوله العدلية فان تحقق شمول الرحمة يقتضي ذالك لتصيير تلك الالام
والحوادث بسبب تلك الاعواض رحمة لهم وايضا يمكن ان يفهم اصالة البراءة
الذمة والعرض بحر جامكان الاستنباط وانما الاعتماد على الدلائل الاخر ولعل
في تقديمها على قوله مالك يوم الدين اشارة الى ان رحمته سبقت غضبه قوله
لان المكلف اذا علم الى تغليل الدلالة على الترغيب والترهيب وفيه دلالة
صريحة على ثبوت المعاد و مقتضى معنى الجزاء نفي الجبر واستحقاق العباد بالاعمال
الحسنة والسيئة الثواب والعقاب قوله فان الظاهر الى يمكن ان يقال ان لغاية
الخضوع مراتب وكل العبادات الشرعية الواجبة من افرادها بل لا يبعد ان
ينطبق مراتبها على مراتب غاية الخضوع فان الركوع مثلا غاية الخضوع بالنسبة
الى القيام والسجود غاية الخضوع بالنسبة اليهما بل لا يبعد ان يقال بالنظر
الى العبادة للمقربين يتحقق الغاية الحقيقية في الخضوع بمعنى انه لا يمكن تحقق
خضوع من العباد اعلى منه ولعله سر الاتيان بصيغة المتكلم مع الغير

قوله ويكونوا

قوله ويكونوا هم صادقين في القول اذ لا حسن في الاتي بالقول مع كذبه
فتدل الاية على وجوب العبادة والاخلاص فيها وهو معنى النية واعلم ان
في ظاهر الاية دلالة على عدم جواز الخشوع والخضوع بحيث يصدق عليهما
انهما من مراتب الغاية بالمعنى الذي مر لغيره سبحانه الا ما اخرجه الدليل فلا
يجوز تقبيل يد احد ورجله والسجود له الا ما اخرجه الدليل كتقبيل
يد الامام عليه السلام والوالد مثلا للنص ولنعم ما قال الشيخ البهائي
ره في حاشية التفسير وفي خطابنا سبحانه بان خضوعنا التام واستعانتنا
منحصران فيه جل شانه وتكرار ذالك في كل يوم وليلة مرارا عديدة مع
خضوعنا الكامل لاهل الدنيا من الملوك والوزراء ومن يحذو حذوهم
واستعانتنا في حوائجنا واستمدادنا في نجاحها منهم جرءة عظيمة توجب
مزيد الخذلان وعظيم الحرمان لولا ان يتداركنا رحمة الكاملة وعنايته
الشاملة قوله الوبالي سيجي تحقيقه وتحقيق الاخلاص قوله والاول اظهر
لان الظاهر من حذف المستعان فيه في المقام انه المذكور في تلو وهو العبادة
فان قلت بل الظاهر ان يكون حذف المفعول للدلالة على العموم قلت للسياق
لاجزاء الكلام طلب الاستعانة في الطاعات والعبادات التي في فعلها
رجحان دون مطلق الامور قال في ف والاحسن ان يراد الاستعانة
به وبتوفيقه على اداء العبادة فيكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة

كانه قيل كيف نعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وانما كان احسن
لتلاوم الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض و قال السيد في الحاشية اى
لتناسب الجمل الواقعة فيه وانتظام بعضها مع بعض حيث دل اياك نستعين
على طلب الاعانة على العبادة وصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فكانت
الملائمة بين الجمل الثلاث لمزيد ارتباط بينها ثم قال واذا جعلت الاستعانة
عامة لم يكن هذا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة
فلم يكن الاتصال بين الجمل الثلاث بتلك المثابة قوله على عدم جواز التولية
في العبادات مثل ان يتولى وضوءه مثلا غيره مع الاختيار وادعى العلامة
في المنتهى ان عدم جوازها اجماعى واما صب الماء على اليد ليتوضأ مثلا
فهو استعانة مكروه هذا على المشهور وكان الاية تشملها ايضا لكونه من
مقدمات العبادة وليس عبادة بنفسها فافهم قوله بل على عدم جواز الخ وجه
الدلالة ان التوكيل ايضا استعانة في اصل العبادة لما كان المتبادر
من الاستعانة في العبادة ان يكون شىء منها قائما بالمكلف قال ره
بكلمة بل والمراد بسائر العبادات لعله الجميع بناء على ما ذكره كثير من اهل
اللغة ان سائر الناس جميعهم وقال في القاموس السائر الباقى لا الجميع كما توهمه
جماعات وقد يستعمل له وعلى هذا فلعل المصنف استعمله هنا ويحتمل ان يحمل
على الباقى بان يكون المراد في باقى العبادات ايضا قوله حتى السؤال المراد به معناه

للغوى

اللغوى اى مطلق طلب الحاجة لدلالة الاية والخبر عليه فيدل على عدم الا
ستعانة بغيره تعالى مطلقا الا ما اخرجه الدليل ويدخل فيه الاستعانة
في القول والفتوى ايضا الا ما اخرجه الدليل فلا يجوز تقليد غير المجتهد
وتقليده ايضا للقادر على الاجتهاد ولو بالقوة القريبة من الفعل
ولو بعنوان التجزى وكذا عدم تقليد قول المجتهد الميت لعدم الدليل
في الكل ثم اعلم انه يمكن ان يستدل بمن ذلك على ان الامام لا يجوز
ان يكون بتعيين الرعية احدا بل لا بد ان يكون الامام منصوبا من
من عند الله تعالى حتى يكون الاستعانة به في الاحكام والمسايل والطاعة
في الامور استعانة وعبادة الله تعالى الى غير ذلك من فروع الاستعانة
فتبصر قوله معلوم عقلا اما في الحوايج والمهام من الامور فلقبح
الاستعانة بالمخلوق العاجز مع امكان الاستعانة بالخالق القادر
واما في الاستخدام ونحوه فلعدم الترجيح بين الخادم والمخدوم واما
في العبادات فلقبح الاشراك في عبادة الرب مع وجود نعمائه الجسام
مع اشتراك العلة الاولى في الجميع قوله مطلقا قيد للمرجوحية او لل
استعانة او للغير والاول اظهر بالنظر الى اللاحق والثانى والثالث بالنظر
الى السابق لكونها اقرب وعلى كل تقدير فالمراد المرجوحية بالمعنى الاعم
لقوله بالتفصيل الا قوله تدل على رجحان الخ لكون العباد مامورين بقول

اهدنا قوله ولا يخفى المسامحة هذا كلامه ره ووجه المسامحة اطلاق
لفظ الصراط المستقيم على المعنى المجازى لغة من قبيل اطلاق اسم المسبب
على السبب مع عدم ثبوت كونه حقيقة شرعية فيه وعدم وجه ظاهر
للتخصيص وذا اشارة الى وجه الاولوية في كلام الشيخ الطبرسى ره
للتخصيص ولعل الخبر محمول على بيان المبالغة في الاهتمام باتباعهم ع
فكانهم ع هم الصراط المستقيم حقيقة قوله اوعبادة الله تعالى فقط الى
لعل هذا التفسير اخص مما جعله الشيخ الطبرسى ره اولى اذ العبادة مع
الاخلاص مامور بها في الدين ولا يبعد ان يقال لا تفاوت بينهما في
المآل اذ التوحيد والعدل وولاية من اوجب الله طاعته من اعظم
كما ان العبادات العبادات الفرعية ايضا من الدين الذى امر الله تعالى به قوله فيكون مرتبطا
الى اخره الخ لان من كان على الصراط المستقيم مامور ايضا بقول اهدنا
قوله ثم اعلم ايضا ان في هذه السورة الشريفة ارشاد العباد الى
استكمال القوتين النظرية والعملية اما الارشاد الى استكمال القوة
النظرية وتحصيل ما هو الكمال من مراتبها فلان استكمالها انما هو
بالعلم الذى هو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وهو معرفة الله تعالى
وتوحيده وعدله وسائر صفاته الجمالية والجلالية والعلم بوجوب
بعثة الانبياء وتعيين الاوصياء وثبوت المعاد وتحقق الجزاء والعلم

بكل

بكل ذلك المطالب النظرية تحصيل الانسان القابل الحسب الفطرة بعد حصول
الالات والادوات الظاهرية والباطنية من رب العالمين واستعماله
لتلك الالات والادوات لاقتناص المطالب النظرية من المبادى الضرورية
وقد عرفت الارشاد الى طريق الوصول الى جميع هذه المطالب من هذه السورة
الشريفة ولما كان الكمال كل الكمال للانسان باعتبار هذه القوة هو مرتبة
مشاهدة تلك النظريات والترقى من مرتبة الغيب الى الشهادة وهو العقل
المستفاد ارشدهم اليه بالالتفات من الغيبة الى الخطاب الذى هو مرتبة الحضور
والالتفات الى شهود تلك المطالب فان خطابنا له سبحانه باياك نعبد واياك
المطالب نستعين انما يحسن عند العقلاء بعد تحصيل النفس مرتبة الحضور لمالك
الخطاب بخلوص العبادة والاستعانة منه فرع معرفته وتوحيده وثبوت
النبوة والولاية والمعاد والجزاء واما الارشاد الى استكمال القوة العملية
وتحصيل مراتبها فلما فيها من الاشارة الى تهذيب الظاهر بالعبادة وتهذيب
الباطن بالاخلاص وترك طاعة الغير وهوى النفس والانقطاع الى الله تعالى عن غيره
بالكلية حتى عن نفسه ملتفتا اليه جل شانه ومتوسلا به عظم برهانه
وطلبه لمرتبة عين اليقين من مراتب العرفان بعد تحصيل معرفته النظرية بالبرهان
راغبا في حصول مراتب المقربين واولى الاختصاص تعالى مع الوصول الى
مرتبة العقل المستفاد وحصول العبادة والاخلاص اهدنا الصراط المستقيم

صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ثم اقول يحتمل ان يكون
لما كان تمام هو الكمال الانسان من مراتب القوة النظرية ثلاثة والمراتب الاربع
القوة المتعلقة العملية كلها كمال اه والمعطى لكل من المراتب السبعة جل شانه
بعد استعداد القابل يستحق الشكر والحمد والثناء بل يتحقق من الانسان في كل
من تلك المراتب لثناء الفعلي له سبحانه سمى هذه السورة الشريفة بالسبع المثاني
بسئل الله تعالى رفع الغشاوة عن البصائر وكشف الحقايق على الضماير **قوله**
والتوسل بالعبادة ومنها الصلوة على النبي وآله عليهم السلام اعلم ان التوسل
اليه سبحانه بالعبادة يتحقق على وجهين الاول التوسل اليه تعالى بعبادة متحققة
سابقة على الدعاء يذكرها الداعي في ضمن دعائه ويجعلها وسيلة الى استجابة
دعائه والثاني التوسل اليه تعالى باحداث عبادة حاضرة قبل سؤال الحاجة مثل حمده
تعالى والثناء عليه والصلوة على نبيه وآله عليهم السلام مع قطع النظر عن ملاحظة
سائر العبادات السابقة وفائدته على كل تقدير هو الاشعار بحصول القابلية
للفيض ويكون تمهيد الطلب للاستجابة والوجه الثاني اولى لان الملائم في هذا التمهيد
لدلالته على القابلية الحاضرة ولان عدم ملاحظة سائر العبادات اقرب الى حصول
الانقطاع اليه تعالى والتذلل لديه سبحانه المطلوبان في الدعاء وفي التوسل
بالوجه الاول خطر في الجملة لعدم حصولهما مع ملاحظة سائر العبادات بخلاف الوجه
الثاني اذ قلما يتفطن الداعي حين الدعاء الى كون التحميد والصلوة عبادة يستحق

البتواب

21

الثواب بها وان كان قاصدا للتوسل بها في الاستجابة ولعل هذا هو السر في
ورود الدعوات المتعارفة عن الائمة عليهم السلام مفتتحة بالتحميد والصلوة ولسبب
في ورود الروايات بامر عامة الناس بذلك اشارة الى انه لا بد في الطلب
الاستجابة من هذا النحو من التوسل وهذا لا ينافي كون الجمع بين الوجهين
كما وقع في كثير من دعواتهم عليهم السلام اكمل في هذا التمهيد اذا كان مع كمال الانقطاع
والتذلل كما يرشد اليه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اذا تقرر
هذا فنقول لعل احد وجوه اشعار نظم هذه السورة الشريفة بالتوسل بطلب العبادة
ان التوسل بها على كلا الوجهين ولكن مع حصول الانقطاع والتذلل فان
التوسل بالوجه الاول يعلم من قوله تعالى اياك نعبد اذ صدق تلفظنا بهذا
القول يستلزم تحقق سائر العبادات منا في الجملة ويدل قوله اياك نستعين
على الانقطاع الى الموجب لحصول التذلل والتوسل بالوجه الثاني يعلم من تقديم
التسمية والتحميد والثناء عليه والاعتراف بربوبيته وكونه رحمانا رحيما مالكا
ليوم الدين على انه يمكن فهمه من قوله اياك نعبد ايضا بطريق الحقيقة والمراد
بقولكم كما هو المتعارف وورد به الرواية تعالى في مجموع ما ذكره من آداب الدعاء
وورود الرواية بهذا بالنسبة الى التسمية والتحميد واضح وبالنسبة
الى التوسل بالعبادة هو تعارف التوسل بها في الجملة وورود الرواية
بكذا لك فتدبر **قوله** ولما توقفت صحة العبادة الى اشارة الى ان الكافر

الكافر مكلف بالفروع

مكلف بالفروع ايضا لكن لا يصح منه كما اتفق عليه الامامية رضوان الله
عليهم موافقا للاكثر والاخبار ردا على من زعم انه ليس مكلفا بها كابي حنيفة
ومن تبعه واستدل عليه بان التكليف بها لا ينافي كونها مشروطة في الصحة
بالايمان لامكان تحصيل الشرط كما ان المحدث مكلف بالصلوة وان كانت
الطهارة شرطا في صحتها وثمرة النزاع تظهر في العذاب الاخروي وغيره من الفروع
المذكورة في موضعه وتمام تحقيقه يطلب من كتب الاصول واعلم ان الاقرار
بالامامة والوصاية داخل في الايمان كما سيجي تحقيقه فتوقف صحة العبادة
على الايمان يدل على عدم صحتها من اهل الخلاف وادعى الشهيد الثاني عليه الاجماع
كما نقل في المدارك وهو كذلك كما دلت عليه الاخبار المتكثرة **قوله** ويؤتون
الزكوة ليس هذا في سورة البقرة ولا في شي من السور بهذا الترتيب فذكره سهو
من القلم وكذا ما سيجي تفسيره **قوله** فان اولئك مبتدا والمراد بجعل الموصولين
مفصولا عن المتقين فالجملة في محل الرفع خبر له والا فاستيناف لا محل له من
الاعراب **قوله** واختير اولئك لما في اسم الاشارة الذي هو اولئك ايذان
بان ما يرد عقيبه فالمذكورون قبله اهل لاكتسابه من اجل الخصال التي عددت
لهم انتهى وجه الدلالة في اسم الاشارة اشعار بالموصوف من حيث هو موصوف
بالصفات كانه قيل اولئك الموصوفون بتلك الصفات على هدى فيدل على ان الصفات
علة لثبوتها في الحدايث بخلاف الضمير فانه دال على ذات الموصوف مع قطع النظر

عن

22

اما المحكوم عليه

عن ملاحظة الصفة وان كان في نفس الامر متصفا بها على ما حققه علماء
المعاني اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل ان يكون مراده من التاكيد تاكيد الحكم او المحكوم
به او العلية او الاختصاص اي اختصاصهم بتلك الصفات المعتد منه والامتياز
عما عداهم وسيظهر وجه الثلاثة الاخيرة واما تاكيد الحكم فوجهه اما تكرر
النسبة بسبب اسم الاشارة ضم تحقق الحكم في هم المفلحون واما الدلالة على
العلة كما عرفت والحكم المعلل اكد من غيره واما الدلالة على ثبوت الحكم للموصوف
بتلك الصفات المعينة فكانهم صادر ولمحسوسين فان بذكر الصفات يتعين الموصوف
والحكم المثبت للموصوف المعين بملاحظة الصفات المتكثرة التي صار بها بمنزلة
المحسوس اكد من المثبت لذات الموصوف الغايب فان ذلك بمنزلة ان يكون في الكلام
برهان على عدم تطرق الخطاء والاشتباه في الحكم ومنه يظهر وجه تاكيد المحكوم
عليه واما تاكيد المحكوم به فلا معنى لتاكيده هاهنا الا بالمعنى التاكيد له من حيث
انه محكوم به وما له الى اثباته للمحكوم عليه وهو معنى تاكيد الحكم وقد عرفت وجهه
واما كون التكرير مفيدا للتاكيد فوجهه واضح واما قوله والتصريح فيحتمل
ان يكون المراد به التصريح بالحكم والمراد زيادة التصريح به ووجهه قد ظهر او
التصريح بالمحكوم عليه وظهر ايضا وجهه او المراد التصريح بالعلة والمراد بالجنسية
عليها الذي هو بمنزلة التصريح ووجهه قد ظهر في الوجه الثاني من وجوه التاكيد
وسيجي له وجه اخر والمراد التصريح بالاختصاص او بالامتياز وسيظهر وجههما

واما قوله والمبالغة فيحتمل ان يكون المراد به المبالغة والاهتمام بالحكومة
عليه اى الموصوفون بتلك الصفات ووجهه ح عدم الاكتفاء بنسبة الفلاح
اليهم بل اشاد اليهم بالصفات كما هو المتعارف فى من يتكلم مع من له مزية
وشرافة عند المتكلم او المراد المبالغة فى الحكم من حيث الاشارة الى العلة
وتكرير النسبة الحاصلة بسبب اسم الاشارة كما مر او المبالغة فى العلية فان
اصل العلية يستنبط من مجرد تعليق الفلاح على الموصوف بعد ذكر تلك الاوصاف
ولو كان بالضمير بناء على ما هو المشهور من قضية التعليق فيكون اسم الاشارة
للمبالغة فى العلية او المراد المبالغة فى اتصافهم بتلك الصفات فان حمل الفلاح
عليهم مع ملاحظة تلك الصفات مع ان المحكوم عليه فى الحقيقة هو الذات يفيد
المبالغة فى اتصافهم بتلك الصفات فكانهم لا ينفكون عنها وهذان الوجهان
جاريان فى التاكيد والتصريح ايضا كما مر الاشارة اليه او المراد المبالغة فى
امتيازهم عن غيرهم حيث اشاد اليهم بصفاتهم عند ترتيب الاثرين وهذا ايضا
جار فى التاكيد والتصريح ايضا كما مر وبعد ذلك التفصيل يحتمل ان يكون المراد
بكل من التاكيد والتصريح والمبالغة معنى واحد على ان يكون العطف للتفسير
والتوضيح او بكل منها معنى آخر او بكل اثنين متصلين معنى واحد فالاحتمالات
اربعة وعلى كل تقدير من الثلاثة الاخيرة فاما ان يكون العلة اى مجموع الامور
الثلثة او الاثنين علة لكل واحد من التكرير والاختيار ام لا بل يكون البعض
علة

على الاختيار والبعض الاخر علة للتكرير وعليك باستخراج الاحتمالات مع
وجوهها بملاحظة ما ذكرناه والله الموفق قوله كما ان الفصل يدل عليه قال
فى الكشاف وهم ضمير فصل وفايدته الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة والتوكيد
وايجاب ان فايدة المسند ثابتة للمسند اليه دون غيره انتهى والظاهر ان مراد
المصنف ان الفصل يدل على تاكيد الحكم ويحتمل ان يكون المراد دلالته على كل
واحد من التاكيد والتصريح والمبالغة والمراد التصريح والمبالغة بالحكم باعتبار
تكرير النسبة او بالمحكوم عليه قوله مع افادته الحصر فان من فوايده ايجاب
ان فايدة المسند ثابتة للمسند اليه دون غيره كما قال فى ف ولعل المراد
بافادة الحصر افادة اصله مع قطع النظر عن ملاحظة تعريف الخبر وتاكيده
مع تلك الملاحظة قال سيد الشريف واما الحصر فى قولك زيد هو الامير فالحصر فيه
مستفاد من الخبر والفصل للتاكيد فافهم قوله وكذا تعريف الخبر فانه يفيد
الحصر ايضا قوله ولعل الثانى اولى اى ههنا لعدم اختصاص المعنى الاول بهم الا
بان يراد اختصاص الانتفاع كما سيجيء او المراد فى معنى الهداية مطلقا وهو
بعيد قوله اتصفوا بالهداية من الله ان كان المراد بها الدلالة الموصولة
كما هو الحق الاولى او المنتفعون بها دون غيرهم ان كان المراد بها الدلالة على
ما يوصل قوله اى فعلها لا يخفى عليك ان الصلوة حقيقة فى الشرع للافعال
المخصوصة عن النهج الماموربه كما هو المشهور ففى ذكر الاقامة اشعار بكمال

بما لغتهم فيها ان لا يقع فى صلوتهم زيغ من حقوقها الظاهرية والباطنية
واعلم انه اختلف المفسرون فى المراد باقامة الصلوة الاية وغيرها فقيل
المراد تعديل اركانها وحفظها من ان يقع زيغ من اقام العود اذا قومه وقيل
المراد المواظبة عليها من قامت السوق اذا انفقت ولم تتعطل من البيع
والشرى لانها عند المواظبة عليها تكون كالنافق الذى يرغب فيه وعند
تضييعها كانت كالكاسد المرغوب عنه وقيل المراد التجلد فيها من غير فتور
ولا توان من قولهم قام بالامر اذا جد فيه خلاف قعد عن الامر وقيل المراد
اداؤها وعبر عن الاداء بالاقامة لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت
ونعم ما افاده شيخنا الفاضل المجلسى طاب ثراه ان فى اقامة الصلوة الواقعة
فى الايات اشعارا الى ما ورد فى الاخبار ان الصلوة عمود الدين قوله وايتاء الزكوة
مستحبها فقد جعل انه سهو من القلم قوله مطلقا اى سواء كان واجبا او مندوبا
فيشمل الزكوة والنفقة الواجبة والمستحبة وتفسيره ولمن فسرها بالزكوة الكونه
خروجا عن ظاهر اللفظ بدون ضرورة الا ان يكون غرضه ذكر افضل انواعه
ولا يخفى عليك ان وجوب الانفاق من الحلال لا ينافى عدم وجوب بعض انواع
الانفاق ولعل هذا هو النكتة فى تقديم المفعول حتى يكون دالا على وجوب
الانفاق من الحلال فيصح حمل الاطلاق فى الاية على ظاهره بل الظاهر شموله لجميع
انواع الانفاق من النعم الظاهرية والباطنية فيشمل انفاق العلم على ما احتمله
القاضى

القاضى وورد فى الرواية عن الصادق عليه السلام على ما نقله فى ك وهى لا تقبل الاختصاص
بانفاق العلم الا بشيوع التفسير بالفرد الخفى فى تفاسيرهم عليهم السلام للدلالة
على دخوله ايضا فى عموم الاية قوله لا من المحرمات اذ لا نزاع لاحد فى ان المراد بالرزق
فى الاية الحلال اما المعتزلة فظاهر واما الاشاعرة فلانه معنى رزقنا مطلقا واما الاشاعرة
فبقرينة المدح على الانفاق كما صرحوا به لا يقال لم لا يجوز ان يحمل على العموم ويقول الدال
المدح على الانفاق من الحلال بقرينة من التبعيضية لانا نقول لا دلالة على
ان الانفاق من بعض الحلال وهو ظ ولا مدح فى انفاق كل الحلال فانه
يلزمه الاكل من الحرام تدبر الا ان يقال يفهم الانفاق من بعض الحلال من
التبعيض بضم عدم المدح على انفاق كل الحلال واعلم ان الفريقين اختلفوا
فى ان الحرام رزق ام لا والحق ان الرزق المقدر من عند الله تعالى الانتفاع
المرزوقين حلال البتة ويدل عليه الدلايل العقلية والنقلية واكل
الحرام معرض عن رزقه الحلال لسوء اختياره فان كان النزاع فى هذا المعنى
على ما يشعر به عبارة الكشاف وغيره ويدل عليه دليل المعتزلة فالحق معهم
وان كان النزاع فى اطلاق الرزق مطلقا على الحرام ايضا فهو خارج عن وظيفة
الكلام وعلى اللغوى ان يحقق المرام قوله اى التقوى هو الاخر وعلى هذا وذكر
الصفات المذكورة بعد صفة التقوى لمزيد الاهتمام بها واعلم ان اول
مراتب التقوى التوقى عن العذاب المخلد بالتبرى عن الشرك وعليه حمل

قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وبعدها اتيان المامورات والاجتناب عن
المنهيات وهو المراد بما في هذا الحديث وهاتان المرتبتان واجبتان على
كل مكلف ويخرج الانسان بالمرتبة الثانية عن الفسق والثالثة التوقي
عن الشبهات ايضا فان من يرعى حول الحمى اوشك ان يدخله والرابعة ترك
الحلال الذي يخوف ان يجر الى الحرام ايضا مثلا التوقي من التحدث باحوال
الناس مخافة ان يجر الى الغيبة وترك بعض المستلذات الدنيوية
حذرا عن الدخول في محرماتها والخامسة مع حصول تلك المراتب الاعراض
عن غيره سبحانه والتوجه اليه جل شانه بحيث لا يمر لحظة من لحظات
العمر فيما لا يفيد زيادة القرب عنده تعالى وان كان معلوما انه لا يجر الى
الحرام البتة وهذا نهاية مراتب التقوى الموجبة لمزيد الزلفى وفقنا الله
تعالى لتحصيله **قوله** وقيل يا غائب عن العباد على ما نقله في ك عن ابن مسعود
وجماعة من الصحابة قال لهذا اولى للعموم ويدخل فيه ما رواه اصحابنا
من زمان غيبة المهدي عليه السلام او وقت خروجه **قوله** اذ يتوقف عليه
امور كثيرة مثل صحة العبادات كما مر وجواز الاقتداء في الصلوة و
قبول الشهادة وثبوت الحقوق المامور بها للمؤمن الى غير ذلك من
تفاصيل الاحكام **قوله** مطلق التصديق في اللغة الايمان افعال من
الامن ثم استعمل في التصديق وحقيقة آمن به سكنت نفسه واطمانت

بسبب

بسبب قبول قوله فيكون الباء للسببية او بمعنى منه التكذيب المخالفة
فيكون الباء زائدة او بتضمين معنى الثقة واعترف **قوله** كانه يريد بفعل
الطاعات الى المشهور من مذهب المعتزلة انهم لا يقولون به قال الشهيد الثاني
قدس سره في رسالة حقائق الايمان وان كان الثاني اي ان كان الايمان عبارة
عن افعال الجوارح فقط فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين
فقط وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات
باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف
والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل
وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة انتهى و
هذا يوافق ما في المواقف لكن يعلم من شرح المقاصد وشرح الطوالع
ان يكون الايمان مجموع الامور الثلاثة مذهب المعتزلة ولعل وجهه
ان الاعتقاد شرط عندهم غير داخل في مهيته كما صرح به الشهيد الثاني
ايضا في الرسالة فيصح ان المعتبر في الايمان اعم من الجزئية والشرطية مجموع
الامور الثلثة فافهم **قوله** فمن اخل بالاعتقاد الحق زاد القاضي
قيد وحده والمص قدس سره تركه لان الصواب تركه فان المخل بالاعتقاد
والعمل معا منافق ايضا **قوله** ومن اخل بالاقرار والمراد وما يقوم مقامه
عامدا متمكنا منه كافر في الظاهر ايضا بخلاف المنافق فانه كافر في الباطن

فقط **قوله** الا انه يفهم ذلك من كثير من الاخبار الخ منها ما رواه في الكافي
عن علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران
عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن
اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن الايمان ما هو فكتب الي مع
عبد الملك بن اعين سالت رحمك الله عن الايمان وهو الاقرار باللسان
وعقد في القلب وعمل بالاركان وفيه ايضا عن علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان ابي صالح قال قلت لابي عبد الله
اوقفني على حدود الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
والاقرار بما جاء من عند الله وصلوات الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان
وحج البيت وولاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين
وفيه ايضا عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
او غيره عن العلا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال سالته عن
الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله جل
جلاله وعز وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال قلت الشهادة
اليست عملا قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم الايمان لا يكون الا بعمل
والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل قال الشهيد الثاني في الرسالة واعلم
ان هذه الاحاديث منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم

القصير

القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة واما الثاني فان سنده وان كان
جيدا الا ان دلالته غير صريحة فان كون المذكورات حدودا للايمان يقتضي
كونها نفس حقيقته اذ حد الشيء ما يشتمل لا يجوز تجاوزه فان تجاوز خرج
عنه ونحن نقول بموجب ذلك فان من تجاوز هذه المذكورات بان تركها
او احدا لا ريب في خروجه عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شروطا للايمان
لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته وان كانت جيدة الا ان في سنده
ارسالا مع كون العلا مشتركا بين المقبول والمجهول وبالجملة فهذه الروايات
معارضة بما هو امتن منها دلالة وقد تقدم ذلك فليراجع نعم لا ريب
في كونها مؤيدة لما قالوا انتهى واقول ويتلخص من ذلك ان ما لا طعن
في سنده من الاخبار لا تدل على دخول الاعمال في الايمان بعنوان الجزئية
كما هو مذهب المعتزلة ولعلها شرط له مع عدم صراحتها في جميع الاعمال
فلعل مراده قدس سره دلالتها على اعتبار العمل في الجملة في الايمان اعم
من الجزئية والشرطية اذ لا ثمرة يعتد بها للنزاع في ان العمل جزء او شرط
لانتفاء الايمان بانتفاء العمل على كل التقديرين اما لانتفاء الكل بانتفاء
جزءه او لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ويمكن ان يقال ايضا انه اذا ثبت
ان الشارع صلوات الله عليه واله اعتبر العمل ايضا في الايمان فالظاهر ان
يكون الايمان حقيقة شرعية في المجموع فيكون العمل ايضا جزءا الا ان يقال

انه على تقدير الشرطية يكون مفهوم الايمان شرعا تخصيصا للمعنى اللغوى
وعلى تقدير الجزئية يكون نقلا عنه والتخصيص خير من النقل فان قلت
وجه الدلالة من الاخبار ان ظاهر بعضها مثل ما روى عن الرضا عليه السلام
يدل على ان العمل جزء للايمان فيحمل البواقى عليه جمعا بين الاخبار قلت
ان العكس اولى لكونها مؤيدة بالايات وغيرها قوله وان المؤمن
يخرج عن الايمان حين الفسق مثل ما روى انه لا يزنى الزانى وهو مؤمن
ولا يسرق السارق وهو مؤمن قيل وهو يشكل بظاهر ما فى الروايات
الكثيرة من ان فاعل المعصية فاسق يلحقه الشفاعة فلا بد من تاويله
واقرب التاويلات الحمل على الايمان الكامل فيكون من باب النفى الشئ
بنفى صفته مثل لا علم الا ما نفع وقيل ليس بمؤمن اذا كان مستحلا وفيه
انه خلاف ظاهر الاطلاق مع عدم ظهور وجه للتخصيص بما ذكر الا ان
يحمل على التمثيل وقيل المراد انه ليس بمؤمن من العقاب وهذا ايضا ليس
بحسن وقيل المقصود نفى المدح اى لا يقال له مؤمن بل يقال له زان او سارق
وقيل انه نهى لا خبر وهو بعيد وقيل المقصود انه ليس بعاقل لان المعصية
مع استحضار العقوبة موجوحة والحكم بالمرجوح خلاف مقتضى العقل
وقيل المقصود نفى الحياء اى ليس يستحيى من الله سبحانه وقيل محمول على التشديد
مثل قوله ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقيل انه من المتشابهات وهذه

وهذه جملة

جملة القول من العامة والخاصة انتهى ولعل دلالة هذا على مذهب
المعتزلة مع اشتراط الاقرار باللسان عندهم كما مر بناء على ان عدم الاقرار
باللسان للقادر المتمكن فسق ايضا كما مر وكذا وجه دلالة قوله يدل على
دخول الاعمال فيه او المراد التاييد لمذهب المعتزلة من حيث الدلالة
على دخول الاعمال فى الجملة فافهم قوله ثم اذا تاب الى آخره يفهم من ظاهر ما روى عنهم
عليهم السلام من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن ان التوبة المعتبرة
ههنا مجرد الندم على المعصية لكن اعتبر فيها فى المشهور العزم على عدم
العود ايضا ويحتمل ان يكون المراد ساءته سيئة بحيث يندم ويعزم
على عدم العود وان العزم على عدم العود من لوازم الندامة الحقيقية
قوله واتباع الرسول ان كان المراد به اتباعه صلوات الله عليه وآله فى
التصديق بجميع ما جاء به حتى يكون اشارة الى ان المعتبر فى الايمان العرفان بالعقل
الذى هو التصديق القلبى بما يستقل باثباته العقل والتصديق ايضا
بما جاء به النبى صلى الله عليه وآله ففى هذا الخبر دلالة على دخول العمل فى الجملة
فى الايمان وان كان المراد به اتباعه فى الاوامر والنواهى عملا او عملا وعلما
فيفيد دلالته على دخول جميع الاعمال فيه فتامل قوله فى القرآن العزيز منه
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات بيانه ان العطف يقتضى المغايرة
وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه فلو كان عمل الصالحات جزءا من الايمان

لزم خلو العطف عن الفائدة واقول لا يمكن الاستدلال عليه بوجوه احدها
انه يجوز ان يكون الفائدة فى العطف مع كون المعطوف جزءا من المعطوف
عليه التنبيه على الاهتمام بشان العمل كما قالوا فى قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى مع ان الجزء مغاير للكل وهذا القدر يكفى
فى المغايرة المستفادة من الواو ولا نم ان ظاهر العطف المغايرة بمعنى
لا يشمل هذه المغايرة على انه قد يمنع اختصاص العطف بلزوم المغايرة
فان من انواع الواو العاطفة عطف الشئ على مرادفه كما ذكره ابن هشام
فى المغنى وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
وقوله تعالى انما اشكو بثى وحزنى الى الله وقوله صلوات الله عليه وآله
ليلينى منكم ذووا الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا
ومينا وثانيها ان غاية ما فى الباب ان يكون العطف قرينة على ان الايمان
المستعمل فى الاية بمعنى التصديق بالمعارف فقط اللغوى فيجوز ان
ان يكون مجازا شرعيا ويمكن دفعه بانه على خلاف الاصل فلا يرتكب
بمحض الاحتمال بل لا بد له من دليل وثالثها انه لو كان الايمان مجرد التصديق
يكون ذكر العمل من قبيل ذكر العام بعد الخاص فان التصديق القلبى ايضا
من الاعمال لكونه عمل القلب وهو ليس اولى من ذكر الجزء بعد الكل الا ان
يجوز حصول التصديق بالالهام او بالكشف فيكون اعم من العمل او يقال

يراد

يراد بالعام ما عدا الخاص بقرينة ذكر الخاص قبله ورابعها ما ذكره الشهيد
الثانى فى الرسالة من ان الصالحات جمع معرف فيشمل الفرض والنفل فيصح
العطف لحصول المغايرة المفيدة لعموم المعطوف نعم يصلح ذلك
دليلا على ابطال مذهب الخوارج هذا وخامسها انه لا يدل على عدم
كون الاعمال شرطا فى الايمان وهذا وان لم يكن مذهب المعتزلة فيصح
قوله رد ويدل على ضعف مذهبهم الا انك قد عرفت انه لا فائدة
يعتد بها للنزاع فى الشرطية والشطرية مع فان الغرض من ذكر هذه
الدلائل هو اثبات ان معناه التصديق ومع بقاء هذا الاحتمال لا
يثبت المدعى فان قلت لا وجه لهذا الايراد بعد تسليم ان ظاهر العطف
يفيد المغايرة لانا نقول لا شك فى مغايرة مفهوم المشروط لمفهوم
الشرط ولا يفهم من العطف ازيد من هذا اذ لا غبار على قولنا الذين
يصلون ويتوضؤن مع كون الوضوء شرطا للصلوة لا يقال المشروط
لا يتحقق الا بتحقق شرطه فلا فائدة فى ذكر الشرط لانا نقول انما
ذلك للاهتمام بشانه وللتنبيه على الشرطية لئلا يتوهم كفاية مجرد التصديق
القلبى لكونه معنى الايمان لغة لكن يمكن دفع احتمال الشرطية باصالة
عدم اعتبار ما مر آخرا فافهم وذكر من الآيات الدالة على ان العمل ليس
نفس الايمان ولا جزئه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو

مؤمن آه كى حالة ايمانه فان عمل الصالحات فى حالة الايمان يقتضى
المغايرة لما اضيف الحال اليها لم قارنه فيها والاتصاف المعنى ومن
يعمل بعض الايمان فى حال حصول ذلك البعض او ومن يعمل من الايمان
حال حصوله وح فيلزم تقدم الشئ على نفسه وتحصيل الحاصل ان
قلت الاية الكريمة انما تدل على المغايرة فى الجملة لكن لا يلزم من ذلك
ان لا يكون الاعمال جزءا فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات
حال ايمانه اى تصديقه بالمعارف الالهية وح يجوز ان يكون الايمان
الشرعى المجموع الجزئين اى عمل الصالحات والنص المذكور فالمغايرة
انما هى بين جزئى الايمان ولا محذور فيه بل لا بد منه والا لما
تحقق الكل بل لا بد لنفى ذلك من دليل قلت من المعلوم ان الايمان
قد غير عن معناه لغة وح فاما الى النص بالمعارف فقط فيكون
تخصيصا او مع الاعمال فيكون نقلا لكن الاول اولى لان التخصيص
خير من النقل كذا فى الرسالة اقول لحصل الايراد ان الاية الكريمة
لا تدل على نفى مذهب من يقول بانها جزؤه شرعا اذ يمكننا القول
بان المراد بالايمان فى الاية هو النص الخاص فقط دفعا للزوم المحذورين
ومحصل الجواب يرجع الى ان المقصود يحصل باستعمال الايمان فى الاية
بمعنى النص الخاص فقط كما سلمه المعترض بضم اصالة عدم اعتبار امر

آخر

آخر معه وتقريبه ما ذكر على وجه ينطبق على ما ذكرناه ان يقال من المعلوم المسلم
عند الكل ان الايمان قد غير شرعا عن معناه لغة وح فتغييره اما الى النص
بالمعارف فقط كما قد استعمل فى هذه الاية وسلمه المعترض فيكون معنى
الايمان شرعا تخصيصا لمعناه اللغوى او الى النص الخاص مع الاعمال كما احتمله
المعترض لا وجود اذ بين الامرين والاول اولى لان التخصيص للذى ثبت
شرعا استعماله فيه خير من النقل الذى بنى على الاحتمال الذى ذكره المعترض
للاصالة العدم وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلامه ره لا على ما يوهمه ظاهر العبارة
من تسليم عدم دلالة الاية والتمسك بدليل آخر فى هذا المقام فان قلت
ان بنا ثبوت الحقايق لغوية كانت او شرعية على النقل ولا يكفى فى ثبوتها
مجرد الترجيح بامثال هذه الوجوه قلت المقصود ههنا هو فهم الحقايق من تتبع
موارد الاستعمال الشرعا وبعد ظهور استعماله شرعا فى معنى النص الخاص كما
فى الاية لا شك انه ينبغى ان يقول باعتبار امر آخر معه الى اثبات لا اصالة العدم
ولا يكفى للتمسك بمجرد الاحتمال فى هذا المقام واما ان استعمال الايمان فى
النص الخاص هل كان بوضع الشارع وتعيينه له اولا او كان استعماله اولا
فيه باعتبار المعنى اللغوى وكان يفهم المراد بحسب القراين الدالة عليه ثم
صار مشهورا فيه مستغنيا عن القرينة فهو لا يهمنا اذ الغرض ليس اثبات
الحقايق الشرعية بالمعنى المط بل الغرض ما يعم الحقيقة الشرعية بهذا المعنى

والمجاز اللغوى الذى صار بسبب اشتهاره الشارع فصار بمنزلة الحقيقة فى
عدم الاحتياج الى القرينة فاحفظ هذا التحقيق فانه ينفعك فى مواضع قال
فى الرسالة ووجه الاستدلال بالاية ايضا بان ظاهرها كون الايمان شرط الصحة
الاعمال حيث جعل سعيه مشكورا اذا وقع حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير
الاعمال والا لزم اشتراط الشئ بنفسه ويرد على هذا ما اورد على الاول بعينه
نعم اللازم هنا ان يكون احد جزئى المركب شرط الصحة الاخر ولا محذور فيه
والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتامل انتهى واقول وقد عرفت
حال الجواب فلا علينا الجواب بان يقال ان الصالحات من صيغ العموم وكلمة
من لا تخرجها عن العموم فان المراد بها اى نوع كان منها اذ لا وجه للتخصيص
تعين ان الايمان شرط لترتب الثواب على اى عمل كان من الاعمال مشروط بالايمان واحتمال
كون احد جزئى المركب مشروطا بالجزء الاخر انما يستقيم اذا كان الشرط المذكور
هو الجزء الاخر اى التصديق وههنا ليس كذلك بل الشرط ههنا هو الايمان
فان سلم ان المراد به ههنا النص تم الاستدلال والحاصل ان المراد به فى هذه
الاية النص والظاهر من الاستعمال الحقيقة ومن ههنا يظهر الجواب عن احتمال
الشرطية لا يقال الايمان بالكل يجوز ان يكون شرطا لحصول الثواب على الايمان
بالجزء مثل ان يجوز ان يكون الايمان بجميع الاعمال شرط لحصولها الثواب
على خصوص عمل لانا نقول هنا بخصوصه اذا كان جزء الكل احدا لاعمال

نظير ما ذكرناه تقرير الايراد والجواب على تقدير كون الاعمال شرط الايمان منه ره

لا على التعيين فح يمكن ان يكون تحقق الكل فى ضمن فرد آخر غير هذا العمل المعين
شرط الحصول الثواب على ذلك العمل المعين واما اذا كان هذا العمل المعين ايضا
جزءا من الكل كما هو اللازم على تقدير دخول جميع الاعمال فى الايمان فلا يصح شرطية
الكل باعتبار جميع اجزائه والا لزم اشتراط الشئ بنفسه نعم يمكن ان يكون الايمان باحد
الجزئين شرط الترتب الثواب على الجزء الاخر وهو يستلزم ان يكون الايمان
مستعملا ههنا بمعنى النص فيتم المط فان قلت يجوز ان يكون الشرط هو النص
مع غير هذا العمل المشروط من سائر الاعمال قلت هذا انما يستقيم اذا كان العمل
المشروط معينا وليس كذلك بل هو عام يشمل اى عمل كان الا ان يقال المراد ان
اى عمل كان فهو مشروط بحصول الاعمال الاخر مع النص والحاصل ان تخصيص
الايمان بغير العمل الذى هو شرط فيه دفعا للمحذور فلا دلالة على عدم دخول
الاعمال فيه بوجه وهذا مثل ان يقال شرط حصول الثواب على اى جزء من اجزاء
الصلوة هو الاتيان بالصلوة تامة اى بالاجزاء الاخر كما هو المعلوم من هذه
العبادة والمحذور فيه وتحقيق المقام ان يقال اذا ثبت كون الايمان حقيقة
شرعية فى النص مع الاعمال فلا بد من حملها فى الاية على التصديق او هو مع
الاعمال الاخر مجازا شرعيا وقبل ثبوت ذلك المعنى فلا شك فى انه يمكن ان
يستدل بها لان الظاهر من الاستعمال هو الحقيقة مثل ان يقال من قنت فى
الصلوة فله اجر فانه ان ثبت كون القنوت ايضا داخلا فى مفهوم الصلوة

الشرعية فلا شك في انه ينبغي حملها ههنا على غيره من الاعمال واما اذا لم يثبت
فيمكن ان يبقى ظاهر العبارة عدم دخول القنوت فيها وكذا عدم اشتراط صحة
الصلوة به وهو يكفي في مقام الاستدلال لا يقال يجوز ان المتبادر من اشتراط
قبول مطلق العمل بالايمان كما هو ظاهر الاية اشتراطه بالايمان بمعنى التصديق
بيتم الدلالة على عدم دخول الاعمال فيه اصلا والله يعلم **قوله** وايضا اسناد
الايمان الى القلب يمكن ان يقال ان اسناد الايمان الى القلب انما يدل على
اعتبار التصديق في الايمان ولعله مع الاعمال وايضا يجوز الاسناد الايمان
بهذا المعنى ايضا الى القلب فانه هو المبدأ الاصلي للطاعات اذ هو الامر على
الاعضاء والناهي لها اذا الاسناد اليه لا يقتضي كون المسند اليه مبدأ
هو القلب بل هو اعم من ان يكون بواسطة او ابتداء وايضا يجوز ان يكون
الاسناد الى القلب للاشعار بان الاعمال من توابع التصديق اليقيني او
لانه هو الجزء الاعظم المعتبر في صحة الاعمال والجواب عن الكل ان كل ذلك
متوجه اذا ثبت ان الاعمال معتبرة فيه ايضا ولما قبل ثبوته فلا شك في
كون ظاهر الاسناد اليه مقتضيا لكون محله هو القلب ابتداء **قوله** مثل قوله
وقلبه مطمئن بالايمان وجه الاستدلال ان اطمينانه بالايمان يقتضي
تعلقه كله به والا لكان مطمئنا ببعضه في الرسالة ويرد عليه انه
لا يلزم من اطمينانه بالايمان كونه محلا له اذ من الجائز كونه عبارة من الطاعات

وحدها

وحدها او مع شيء آخر واطمينان القلب لاطلاعه على حصول ذلك فان
القلب يطلع على الاعمال انتهى وحاصله ان المنسوب الى القلب هو الاطمينان
ولا شك في كونه محله القلب ولا يلزم منه تعلق الايمان كله به فان اطمينان
القلب بالايمان يتصور على وجوه احدها لحصول حقيقة الايمان فيه وكونه
محلا له بتمامه وثانيها باطلاعه عليه وحصول صورة فيه وثالثها لحصول
ذات بعض اجزائه فيه بنفسه واطلاعه على البعض الاخر وحصول صورته
فيه والاية كما تحتمل الوجه الاول تحتمل الاخيرين وبالجملة معنى حصول الاطمينان
بالايمان في الاية فرع تحقيق معنى الايمان واقول لا يخفى عليك ظهور الاية
في كون المراد منها الوجه الاول فانه تعالى قال من كفر بالله من بعد ايمانه الا
من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب
من الله ولهم عذاب عظيم اذ عند الاكراه على الكفر الظاهر لا يتصور اطمينان
القلب بالايمان الا بالمعنى الاول اللهم الا ان يقال لعل المراد اطمينان القلب
بالايمان بمعنى حصول التصديق فيه بالفعل واطلاعه على صور الطاعات السابقة
وهو بعيد جدا او يقال ان التلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه طاعة في نفس الامر
لوجوب التقية فيجوز ان يكون المراد بالاطمينان الاطلاع عليه ويرد
ايضا على الاستدلال ان غاية ما يستفاد من الاية حصول الايمان بمجرد التصديق
عند عدم التمكن من غيره وانتفاء وجوب غيره من الطاعات ولا كلام لاحد فيه

فافهم **قوله** اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وجه
الاستدلال بالاية الاولى ان الظاهر معناها جمعه واثبته فيه ولو كان الا قرار
او غيره من الاعمال نفس الايمان او جزءه لما كان القلب محل جميعه بل هو مع اللسان
وحده او مع بقية الجوارح وكذا نقول في الاية الثانية انه لو كان غير التصديق
نفس الايمان او جزءه لما جعل محله القلب في الرسالة ويرد عليهما ان الايمان
المكتوب والداخل في القلب انما هو العقايد الاصولية ولا يدل على حصر الايمان
في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان اما على طريق
الشرطية لصحته او الجزئية له اذ من يزعم انه الطاعات فقط لا بد من حصول
ذلك التصديق عنده ايضا لتصح تلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او جزءه
لا نفسه كما تقدمت الاشارة اليه نعم هما يدلان على بطلان مذهب الكرامية
حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شيء آخر اصلا لا شرطا
ولا جزءا انتهى واقول يندفع ذلك بما مر ان الاستدلال انما هو من الظاهر
فاذا سلم ان الداخل في القلب انما هو العقايد الاصولية فالظاهر ان الايمان حقيقة
شرعية في التصديق فقط لاستعمال لفظ الايمان في مجرد العقايد على الظاهر
من الاستعمال الحقيقة ومجازيته في هذا المعنى شرعا محتاج الى الاثبات قال في الرسالة
قيل وكذا ايات الطبع والختم تشعر بان محل الايمان القلب كقوله تعالى اولئك الذين
طبع الله على قلوبهم فهم لا يعقلون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن

يهديه

يهديه من بعد الله وغيرهما مما تقدم انتهى اقول الحق ان الاستدلال بايات
الطبع والختم ليس مثل الاستدلال بالايات السابقة لان نفي الايمان بسبب
عدم حصول التصديق القلبي للختم والطبع لا يدل على كون التصديق هو الايمان
بل يدل على نفي مذهب الكرامية من انه هو مجرد الاقرار بالشهادتين فلا تقدم
وارد هنا دون ما تقدم كما عرفت فافهم **قوله** في مثل قوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وجه الاستدلال انه اثبت الايمان لمن ارتكب بعض
المعاصي فلو كان ترك المنهيات جزءا عن الايمان لزم تحقق الايمان وعدم تحققه
في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال كذا في الرسالة وقال فيها ولهم
ان يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الايمان حالة ارتكاب المنهي وكون تسميتهم
بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه وخصوصا على مذهب المعتزلة فانهم
لا يشترطون في صدق المشتق منه ويمكن دفعه بان الشارع قد منع
من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه والكلام في خطاب
الشارع فلا يتم الجواب انتهى واقول لا يمكن دفع الدفع بان ارتكاب
الكبيرة لا بعنوان الاستحلال لا يستلزم الكفر عند قايل يستلزم الفسق
ولا ينافي ذلك اطلاق اسم المؤمن عليه باعتبار ما كان نعم يمكن ان يقال
لا شك في كون اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به المبدأ بمعنى الحال بل وا ختلفوا
في كونه حقيقة ايضا فيمن قام به المبدأ في الماضي ام لا وعلى كل تقدير

فالتخصيص بمن قام به المبدأ في الماضي لا يجوز بدون ضرورة وان سلمنا
كونه حقيقة فيه وافتى انه بالقتال انما يصير قرينة على ارادة ذالك المعنى
اذا ثبت اعتبار الاعمال في الايمان وهل الكلام الا فيه قوله ويا ايها الذين
امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وجه الاستدلال ان كتابة القصاص على
المؤمنين يستلزم عدم خروجهم عن الايمان بسبب القتل اذ لا قصاص
الا معه ويمكن ان يقال في الجواب يجوز ان يكون الخطاب للمؤمنين والمراد
غيرهم اعتناء بشانهم فكان غيرهم لا يستحقون الخطاب او تخويفا لهم
عن ارتكاب القتل وايضا قوله عليكم لا يدل على ان القصاص مكتوب
عليهم مع وصف الايمان نعم ذالك يستلزم ايمانهم وقت الخطاب ولو كان
الاعمال جزء او شرطا له وخرج مؤمن بسبب القتل عن الايمان يصدق انه
كتب عليه القصاص ثم ان ما يقع عليه القصاص انما هو ذاته مثل قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه اذ لا نزاع لاحد في ان الارتداد
لا يجامع الايمان على انه يمكن ان يكون تسمية القاتل مؤمنا باعتبار اتصافه
به قبله كما مر ودفع الكل ظاهر لان كل ذالك خلاف الظاهر وحمل الاية الارتداد
على ما ذكرت لضرورة لا يقتضي حمل ما لا ضرورة فيه على ذالك المعنى قوله
والذين امنوا وجه الاستدلال انه لو كان جميع الاعمال جزء الايمان لم
يحسن ذكره قوله ولم يلبسوا الخ وايضا ظاهره يدل على بقاء اصل الايمان

للظالم

للظالم لدلالته على ان ايمان الظالم ملتبس بالظلم لا منتف راسا ويمكن
الجواب بان ذكر ولم يلبسوا العلة للاعتناء بشان العمل في النجاة الاخروي
بمعنى عدم كفاية مجرد التصديق فيها والمراد بعدم اللبس عدم ابطال
الايمان فيجوز ان يكون الاعمال جزء او شرطا والجواب قد ظهر مما مر قوله
وايضا تكليف المؤمن بالعبادات الخ يمكن ان يقال ان جميع الاعمال التي يجب
علينا غير داخلة في ايمانهم قبل وقت التكليف فان جميع العبادات لم يجب
عليهم دفعة وكذا النهي عن جميع المعاصي فلعل تسميتهم بالمؤمنين
انما هو باعتبار انهم كانوا يعملون ما وجب عليهم قبل التكليف با
لتكاليف الاخر فلا دلالة في هذا على ان الاعمال ليست جزء من الايمان
ولا شرطا فيه والجواب ان ما ذكرت كذالك في التكاليف بالامور التي لم
يكن قبل وقت النزول حكمه معلوما مثل قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام ويا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية
مثلا وامثال ذالك من التكاليف المتعلقة بجزئيات الفروع والجري في
الايات المتعلقة باحكام كلية مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
ويا ايها الذين امنوا اتقوا الله اذ لا يتحقق الاطاعة والتقوى الا بامتثال
ما كان معلوما من الدين قبل نزولها ونحو ذالك نعم يمكن ان يقال كما
في الرسالة انه يجوز ان يراد من الايمان في امثال هذه الايات اللغوي ويكون

المامور به هو الايمان الشرعي انتهى ويرد ذكر الامر بالتقوى والاطاعة
مثلا ليس لعدم اتصاف المؤمنين بالمامور به بل المراد ثباتهم وعدم خروجهم
عن مقتضى الايمان بوساوس الشيطان واقول في الجواب عن الاول مما مر
غير مرة ان الحمل على الحقيقة اللغوية في كلام الشارع خلاف الظاهر اذ
معناه اللغوي مجاز شرعي والظاهر من استعمال الشارع هو الاستعمال
فيما هو حقيقة عنده فلا يصار الى هذا الاحتمال الا بعد وجود الدليل
على ان الايمان شرعا هو المنضم مع الاعمال وعن الثاني ان الامر حقيقة في
الطلب وهو انما يكون في غير الحاصل وعلى تقدير شموله للثبات بناء على عدم
حصول المامور به في الزمان الثاني لعدم حضوره وقت التكليف فيكون
الامر فيه ايضا للطلب بالنظر الى الزمان الاستقبال نقول لا شك في شموله
للطلب عمن لم يحصل منه حقيقة التقوى في الزمان الماضي فالقول
بانه للثبات فقط خلاف الظاهر ولا يصار اليه بدون ضرورة والمطلوب
ليس الا الاستدلال من الظواهر فافهم قوله ولو كان الاعمال داخلة فيه
اقول وكذا لو كانت شرطا شرعيا فيه قوله ويحتاج الى التاويل والتكلف
قد ظهر لك مما مر وجه التاويل والتكلف مفصلا فلا يوجب الاعادة
منا الامر بالتكلف فتذكر قوله الا بدليل قطعي المتن وقوي الدلالة
وظاهر العبارة يشعر بان الخروج عن ظاهر القطعي لا يجوز الا بما كان جامعا

للوضعين

للوصفين اي قطعية المتن وقوة الدلالة فلا يجوز الخروج عن ظاهر
القران باخبار الاحاد الجامعة لشروط صحة العمل بها مع صراحة دلالتها
لانها ليست قطعية المتن وهو خلاف مذهب اكثر المحققين من الاصوليين
مع ان المصنف ره ايضا وافقهم في ذالك كما صرح به في مواضع من هذا الكتاب
وغيره فينبغي حمل كلامه ره ههنا على التقييد اي لا يجوز الخروج عن ظاهر
القطعي الا بدليل قطعي المتن سواء كان قطعي الدلالة ام لا وكذا بدليل
قوي الدلالة بالنسبة الى القطعي بان يكون دلالته اقوى منه وان
كان غير قطعي المتن ولا ينافي ذالك تخصيصه الا باقوى منه او بالمثل فان
ظني المتن وقطعي الدلالة مثل القطعي المتن وظني الدلالة كما هو المبين
في الاصول فافهم قوله وايضا الاصل والاستصحاب اي اصالة عدم اعتبار
امر اخر في مفهومه او اصالة بقاء الايمان وعدم الخروج عنه بسبب الفسق
وكذا المراد بالاستصحاب اما استصحاب بقاء الايمان او استصحاب
المعنى اللغوي وعلى الاخير يكون قوله وعدم الخروج الخ بيانا فان قلت
الاصل والاستصحاب ساقطان عند وجود الدليل كالاخبار مثلا
كما فيما نحن فيه قلت الاخبار معارضة القران فالاصل والاستصحاب
مؤيدان بالقران قوله يحتاج الى دليل قوي لان النقل يحتاج الى الاثبات
قوله فانه لبعض افراد معناه اللغوي فيكون استعمال الايمان فيه مخصصا

وهو خير من النقل فان قلت كما ان النقل يحتاج الى دليل قوى كذالك
التخصيص للاصالة لبقاء المعنى اللغوى قلت لا شك فى ان الايمان قد
استعمل فى الشرع فى غير المعنى اللغوى وانما الكلام فى انه نقل منه الى
معنى اخر او خصص ببعض افراده قوله ولا يبعد ضم الاقرار ايضا كما اختاره
المحقق الطوسى ره فى التجريد وان ذهب فى فصوله الى انه مجرد التصديق قوله
بل لا يستلزم عدم العلم ايضا اى بل لا يستلزم عدم حصول العلم بمعنى
التصديق ايضا كما انه لا يستلزم عدم الايمان وهذا اشارة الى دفع
ما يمكن ان يقال ان عدم الاقرار وان لم يستلزم انتفاء الايمان بانتفا
جزئه لجواز ان لا يكون جزءا لكنه يستلزم انتفاء التصديق وبانتفائه
ينتفى الايمان لان الكتمان وعدم الاقرار مع التمكن منه كاشف عن عدم
حصول التصديق وحاصل الدفع انه لا يستلزمه ايضا كما اذا لم يكن للعناد
ويحتمل ان يكون مراده بل لا يستلزم عدم العلم بالايمان غير المقر ايضا
لجواز حصول العلم لنا بايمانه من القراين الاخر الدالة التصديقية مثل مواظبته
على الاعمال الواجبة والحاصل انه كما لا يستلزم انتفاء الايمان لا يستلزم
عدم العلم بالايمان فان عدم الاقرار قد يجامع الايمان وعلمنا به
ايضا ومما يؤيده انا اذا راينا من احد مواظبته على الاعمال الشرعية
على النهج الشرعى حكمنا بايمانه وان لم نسمع منه الاقرار بما لا بد منه فى الايمان
وعلى

وعلى كل تقدير ففى الكلام اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال ان الاقرار كاشف
عن الايمان اما باعتبار ان كتمانه عند التمكن كاشف عن عدم حصول
التصديق او باعتبار ان ثبوت الايمان بمعنى التصديق عندنا موقوف عليه اذ الحكم
بايمان غير المقر فافهم قوله ويمكن انه يمنع ذلك اى اعتبار الاقرار فى الاسلام
اذ يلزم على هذا ان من حصل له التصديق اليقينى بالمعارف الالهية ثم عرض
له الموت فجاءة قبل الاقرار ان يكون كافرا مخلدا فى النار مع صحة اعتقاده
اللهم الا ان يكون مراد المستدل اعتبار الاقرار فى الحكم بالاسلام فى ظاهر
الشرع لكن يرد عليه ح ما مر قوله على الايمان الكامل فان اغلب اطلاق الايمان
فى عرف الائمة عليهم السلام هو الايمان الكامل الذى لا يستحق صاحبه الخزى
وليس ذالك الا التصديق والطاعة له تعالى فى اوامره ونواهيه فكان ما
عداه ليس بايمان ومجرد التصديق بما لا بد منه فى الايمان وان كان ايمانا منجيا
صاحبه على الخلود فى النار الا انه لا يؤمن صاحبه من العقاب والعذاب فى الاخرة
فلذا ورد فى الروايات ان الايمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل وانه
يزيد وينقص وانه مبثوث بجوارح البدن فان منه التام المنتهى تمامه
كايمان الانبياء والاوصياء عليهم السلام ومنه الناقص المنتهى نقصانه وهو
المراتب التى دونها الكفر ومنه الراجح الزايد رجحانه وهو على مراتب غير
محصورة مع انه يمكن حمل بعض الاخبار على ان العمل من شيم اهل الايمان

ومحاسنه التى يقتضى الايمان الاتيان به او ان الايمان لا يثبت عندنا الا
بالعمل لان التصديق امر قلبى لا يثبت شرعا الا بدليل وهو العمل او ان ايمان
غير العامل ايمان مستودع غير مستقر بمعنى ان عدم العمل والاصرار عليه
يوجب زوال التصديق القلبى وان بعض الاعمال من لوازم التصديق
القلبى بمعنى ان تركها من دلايل عدم التصديق شرعا مثل الكفر بما يوجب
الارتداد فليحمل الاخبار فى كل موضع على ما يناسبه قوله واما الايمان
المطلق اى غير المقيد بالكمال وامثاله قوله فهو التصديق اما الحاصل من
الدليل الذى يطمئن به النفس بحسب استعدادها عند كثير من علمائنا
المتاخرين واما الاعم من الحاصل بالدليل او التقليد عند جماعة من المحققين
من علمائنا ومنهم المص قدس سره فانه صرح فى غير موضع من شرح الارشاد
بانه يكفى فى الاصول ايضا مجرد الوصول الى الحق وانه يكفى ذالك لصحة العبادة
المشروطة بالقربة من غير اشتراط البرهان والحجة على اثبات الواجب وجميع
الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال القبر ويوم
القيمة بل يكفى فى الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات
فى الجملة باظهار الشهادة به وبالرسالة وبامامة الائمة عليهم السلام وعدم
انكار ما علم من الدين بالضرورة بل مطلق اعتقاد سائر المذكورات فى الجملة
وذكر انه استفاده من كلام منسوب الى افضل المحققين المحقق الطوسى
ره

ره وذكر دلائل دالة على كفاية ذالك وهو مقتضى سهولة الشريعة السهلة
قوله على الاجمال لا الظاهر تعلقه بالجميع كما هو مقتضى العبارة المنقولة

[illegible]

صلى الله عليه واله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
ايضا خبر مشهور ومذكور فى كتب العامة والخاصة بل متواتر الى غير ذالك
من الدلايل من الايات والاخبار فلا ينبغى الشك فى كون الاقرار بهم عليهم السلام

ومحاسنه التي يقتضي الايمان الاتيان بها وان الايمان لا يثبت عندنا الا
بالعمل لان النص امر قلبي لا يثبت شرعا الا بدليل وهو العمل او ان ايمان
غير العامل ايمان مستودع غير مستقر بمعنى ان عدم العمل والاصرار عليه
يوجب زوال التصديق القلبي وان بعض الاعمال من لوازم التصديق
القلبي بمعنى ان تركها من دلايل عدم التصديق شرعا مثل الكف عما يوجب
الارتداد فليحمل الاخبار في كل موضع على ما يناسبه قوله واما الايمان
المطلق اي غير المقيد بالكمال وامثاله قوله فهو التصديق اما الحاصل من
الدليل الذي يطمئن به النفس بحسب استعدادها عند كثير من علمائنا
المتاخرين واما الاعم من الحاصل بالدليل او التقليد عند جماعة من المحققين
من علمائنا ومنهم المص قدس سره فانه صرح في غير موضع من شرح الارشاد
بانه يكفي في الاصول ايضا مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك لصحة العبادة
المشروطة بالقربة من غير اشتراط البرهان والحجة على اثبات الواجب وجميع
الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال القبر ويوم
القيمة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات
في الجملة باظهار الشهادة به وبالرسالة وبامامة الائمة عليهم السلام وعدم
انكار ما علم من الدين بالضرورة بل نعم اعتقاد سائر المذكورات في الجملة
وذكر انه استفاده من كلام منسوب الى افضل المحققين المحقق الطوسي

لعدم التقييد الى م

ده

ره وذكر دلائل دالة على كفاية ذلك وهو مقتضى سهولة الشريعة السهلة
قوله على الاجمال الاظهر تعلقه بالجميع كما هو مقتضى العبارة المنقولة
عن شرح الارشاد قوله وبخصوص كل شيء علم الى التقييد بالعلم انما هو لخروج
ما لم يكن معلوما مجيئه به صلوات الله عليه واله سواء كان مظنونا ام مشكوكا
قال الشهيد الثاني في شرح الالفية العقد الثاني يجب التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله
عليه واله مما علم مجيئه به تواترا من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال
في القبر والعذاب والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار ولا
يجب العلم بكيفية ذلك وتفاصيله فانهما يخفى على الخواص ولا قاطع بتعيينه
واما ما ورد عنه صلوات الله عليه واله من طريق الاحاد فلا يجب التصديق به
مطلقا وان كان طريقه صحيحا لان خبر الواحد ظني قد اختلف في جواز العمل
به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف في الاعتقادية العلمية ولاستلزامه
التكليف بما لا يطاق وان كان قد يجب العمل به في بعض المواد ولكن لا على سبيل
سبيل المعرفة قوله وبالولاية والامامة لان الامامة ايضا مما جاء به النبي صلى الله
عليه واله بدلالة الاخبار المتواترة ولذا صارت من الاصول وكقوله
صلى الله عليه واله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهذا
ايضا خبر مشهور ومذكور في كتب العامة والخاصة بل متواتر الى غير ذلك
من الدلائل من الايات والاخبار فلا ينبغي الشك في كون الاقرار بهم عليهم السلام

المتضادة م معتبرا في الايمان وفي اشتراط صحة العمل والعبادات به بالاجماع والاخبار
كما لا ينبغي الشك في كفر الناصب من اهل الخلاف وخلودهم في النار
قوله بخصوص كل واحد واحد لثبوت امامته بالتواتر من الدين و
استشكل في شرح الالفية وجوب معرفة ازيد من ذلك من عصمتهم
وطهارتهم وكذا في النبي وكذا في وجوب معرفة اسمائهم وعددهم من
ظهر القلب او الاكتفا بالتصديق والاذعان بالعدد المخصوص وان
لم يحفظ ذلك بل راجعه كذلك من كتاب ونحوه قال ويمكن الاكتفاء
بما يومي من معا التغيير والتبديل بحيث يخرج عن التقليد البحت لاصالة
عدم التكليف بازيد من ذلك قوله مع عدم صدور ما يقتضي الخروج
شك في اعتبار ذلك في الايمان اذ لا شك في كون الاتيان بامثال ما ذكر
موجبا للارتداد وهو لا يجتمع مع الايمان وامثال هذه المذكورات
من الشواهد الشرعية على عدم التصديق القلبي والاذعان فلا دلالة
في ذلك على اعتبار الاعمال في الجملة في الايمان فافهم قوله وهو غير محصور
حتى ان العلامة الحلي قدس سره وهو واحد من علمائنا صنف في كتاب
واحد من كتبه وهو كتاب الالفين الفي دليل على امامته عليه السلام
قوله جمع ذليل لا ذلول فان جمعه ذلل والمراد هنا المبالغة في وصفهم
بالرفق لا انهم مهانون فان من كان ذليلا مهانا كما انه لا يظهر التكبر والترفع

فكذا

فكذا هنا قوله عطف على يجاهدون ويحتمل ان يكون الواو للحال كما قيل
في نحوه قوله والتصلب في دينه حيث لا يخافون من لوم اي لائم كان
قوله وظاهر انها في امير المؤمنين واصحابه قال في الكشاف وروى ذلك عن عمار
وحذيفة وابن عباس وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
ثم قال وروي عن علي عليه السلام انه قال يوم البصرة والله ما قوتل اهل هذه
الاية حتى اليوم وتلا هذه الاية وروى ابو اسحق الثعلبي في تفسيره بالاسناد
عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه واله
قال يرد علي يوم القيمة رهط من اصحابي فيجلون عن الحوض فاقول يا رب
اصحابي اصحابي فيقال انك لا علم لك بما احدثوا بعدك انهم ارتدوا على ادبارهم
القهقرى ثم قال وذكر علي بن ابراهيم بن هاشم انها نزلت في مهدي الامة
واصحابه واوله خطاب لمن ظلم ال محمد وقتلهم وغصبهم حقهم ويمكن ان
ينصر هذا القول بانه قوله سبحانه فسوف ياتي الله بقوم يوجب ان يكون ذلك
القوم غير موجودين في وقت نزول الخطاب فهو يتناول من يكون بعدهم
الى قيام الساعة انتهى واقول لعل ما في تفسير علي بن ابراهيم ره اشارة الى
ان المهدي عليه السلام او اصحابه ايضا داخلون في هذه الاية كما يدل عليه الخبر
الرجعة انه ع يجاهد مع ظالمي ال محمد وغاصبي حقهم باحياء الله اياهم في دار
الدنيا فلا منافاة بين هذا وبين ما نقلنا وعن الباقر ع والصادق عليه السلام

انما في حق علي عليه السلام واما قوله ره ويمكن ان ينتصر هذا القول الى قوله فلا
يدل على اختصاص الاية بالمهدي ع لان من الصفات المذكورة للقوم الجهاد مع
المرتدين مع عدم خوف لائم وهو في وقت النزول لم يكن متحققا في علي
عليه السلام واصحابه بالفعل فافهم واقول في بيان الدلالة على ما ذكره المص
ره وبالله التوفيق ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خطاب لمن اتصف بالايمان
بوجه ما من الموجودين وقت الخطاب كما تقرر في الاصول وقوله تعالى
من يرتد منكم اخبار عن حال من ارتد منهم وبعضهم من الرواية المنقولة
عن تفسير الثعلبي وهو حديث مشهور وموجود في غيره ايضا من كتب الفريقين
وقوع الارتداد بعده صلى الله عليه واله من طائفة من الصحابة وسورة
المائدة اخر القران نزولا كما اعترف به بعضهم فلا يكون المراد بالمرتدين
الذين ارتدوا في اواخر زمانه صلى الله عليه واله ولم يجاهد عليه السلام
معهم مثل ذو الحمار الاسود العنسي واصحابه حيث تنبأ باليمن وقتله
فيروز الديلمي ومسيلمة الكذاب واصحابه حيث تنبأ وقتله الوحشي
وبنو اسد قوم طليحة ابن خويلد حيث تنبأ ايضا ثم اسلم اذ لم يثبت
كونهم مؤمنين ظاهرا عند نزول الاية وايضا لم يجاهد معهم من هو
بالاوصاف المذكورة وكذا نقول في الطوائف الذين ارتدوا في زمن
ابي بكر وعمر فيكون المراد بالمرتدين محاربي علي عليه السلام وحيث لوجود

الصحابة

الصحابة الذين كانوا على ظاهر الايمان زمن النبي صلى الله عليه واله فيهم جميع
الاوصاف المذكورة للمجاهدين بعلي عليه السلام لما ذكره المص قدس سره فثبت ان الاية
في شان علي عليه السلام واصحابه ودلالتها على امامته عليه السلام من وجوه فان من
يرتد عام يشمل كل من فعل فعلا يقع الارتداد بسببه من الذين يظهرون الايمان
وكانوا موجودين وقت الخطاب ولعمري اي ارتداد اعظم من نسبة الهذر الى
النبي صلى الله عليه واله وانكار قوله صلى الله عليه واله في غدير خم في شان علي عليه السلام
وغصب فدك من فاطمة وايذائهما واحراق بيتها والقاء ما في بطنها وغير ذلك
من انواع الاذية واحراق المصحف وغير ذلك على ما وجد في الكتب المعتبرة
ايضا واذا ثبت ارتداد الثلاثة لم يكن احد منهم مستحقا للخلافة فثبت امامته ع
والا لزم خرق الاجماع المركب وايضا الاوصاف المذكورة مختصة بعلي ع لما
ذكره المص قدس سره ولا شك في استلزامها الافضلية فلا يعقل مع ذلك
امامة غيره اذ عدم جواز تقديم المفضول على الفاضل مما لا ينبغي للعقلاء انكاره
المذكورة وايضا من الاوصاف المذكورة تحقق المحبة منه ولرسوله صلى الله عليه واله
من الجانبين وهو لا يقتضي العصمة كما سنذكره والعصمة شرط في الامام فيكون
هو الامام اذ لم يكن غيره معصوما بالاتفاق من الفريقين مع دلالة الاخبار
الاتية المنقولة على افضليته وامامته ع وفي كلمة سوف في قوله تعالى فسوف
يأتي الله التي هي لاستقبال البعيد اشارة الى وقوع الفصل الكثير بين اول زمان

الارتداد ومجاهدته عليه السلام معهم كما هو الواقع فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى
قوله اي لائم كان اشارة الى المبالغة المفهومة من الاية قوله فلا يحبون غيره
فلا يكون غرضهم الا مرضاته تعالى قوله ويتواضع عليه السلام الخ واذا كان هذا حاله
فما ظنك باصحابه على انه لو لم يكن هذه الصفة موجودة في اصحابه عليه السلام
فالاية يكون محمولة على التغليب قوله حتى نسب الى الدعابة الدعابة بالضم
المزاح واول من نسبه عليه السلام الى ذلك عمر في حكاية الشورى حيث ذكر ان
الخلافة لا يليق بها من الجدوات في علي عليه السلام دعابة قوله ولانه الذي تثبت
له قلت مجرد اثبات المحبة لله تعالى ومحبة الله تعالى له لا يكفي هاهنا لان الذي
في الاية بلفظ الجمع فينبغي ان يكون جميع الاوصاف ثابتة له ولاصحابه قلت
بعد اثبات المحبة من الجانبين له ع يثبت المحبة في الجملة لكل الاصحاب من حيث
اتباعه عليه السلام وان كان الفرد الكامل من المحبة مختصة به ع فيكون المراد من
المحبة من الجانبين المعنى الاعم الشامل للمحبة الكاملة وغيرها حتى يتحقق معنى
الاختصاص بالموصوفين باعتبار تعدد ... الاية تحتمل التغليب والحاصل
انها لو لم تحمل عليه واصحابه عليه السلام لم يتحقق لها مصداق في لدلالة الاثار
الصحيحة المنقولة على عدم وجود الجميع في غيره ع فتامل قوله اي اراد الله له
الى اخر لا يخفى عليك ان تحقق محبة الله تعالى له عليه السلام بهذا المعنى وكذا
تحقق محبته لله بالمعنى الذي ذكره يدلان على عصمته ع لان معنى محبة الله تعالى

الثواب

الثواب على الطاعة فتشمل من اتى بفرد ما منها ويؤيده قوله تعالى ان الله يحب التوابين
ويحب المتطهرين وكذا معنى محبة العباد له تعالى الا انقيادوا للطاعة له تعالى
في الجملة لانا نقول ظاهر المقام اختصاص كل واحد من الاوصاف بالموصوفين
مع صراحة الاخبار الاتية في اختصاص المحبة من الطرفين فيه عليه السلام وعلى
ما ذكرت لا اختصاص للوصفين بهم فينبغي تحقق هذا الفرد الكامل فيه عليه السلام
تحقيقا لمعنى الاختصاص فتامل قوله فالتعريض بخيبر الخ وذلك انما كان بعد
ارسال ابي بكر وعمر وفرارهما كما اعترف به المخالفون قال ابن ابي الحديد
المعتزلي في قصيدة له في شانه في فتح خيبر مشيرا الى ذلك شعر وما انس لا انس اللذين
تقدما وفرهما والفر قد علما حوب وللراية العظمى وقد ذهبا بها ملابس
ذل فوقها وجلابيب ثم في الحضرها ام حضر احوج خاضب وذان هما ام
ناعم الخد مخضوب عذرتكما ان الحمام لمبغض وان بقاء النفس للنفس محبوب
ويكره طعم الموت والموت طالب فكيف يلذ الموت والموت مطلوب ولا
يخفى عليك ما في الابيات الاخيرة من الاستهزاء بهما ووصفهما بصفة اللئام وتشبيههما
بالمراة في ضعفها والاعتذار لهما في الفرار بان الحمام مبغض فان هذا العذر اشد من
الذنب فان ذلك من شيمة الادلاء واللئام واما الكرام فنفوسهم طامحة
الى ادراك الحروب ومقاساة الحتوف كما في الايضاح وصفه عليه السلام بعد
تلك الابيات دعا قصب العليا يملكها امرء بغير افاعيل الدناءة مقضوب

يرعى ان طول الحرب والبؤس راحته وان دوام السلم والخفض تعذيب **قوله** مزان
يكون لك حمر النعم هي الابل الحمر وهي انفس الانعام واقواها واجلدها فجعلت
هذه الكلمة كناية عن خير الدنيا كله **قوله** قالوا انما كانت الحرب هذا يدل على الخصال
الاوصاف في علي عليه السلام وعدم حصولها لعمر على ما اعترف به هذا القايل او
ويحتمل ان يكون محبته لله لانه يرفع والبطالة على الناس في الدنيا بسبب اجراء
الفتح على يديه ليعلم صدق النبي صلى الله عليه وآله في قوله او كان غرضه ان يكون
هو الاميرحتى يقع منه الفرار مثل ما فعل سابقا لانه اعلم بنفسه فيظهر خلاف ما
قاله النبي صلى الله عليه وآله بين الناس **قوله** في عدم وجود هذا الوصف في ذلك
الزمان الخ والقول بانه يجوز ان يكون علي عليه السلام بعد ذلك الزمان مفضولا
بكثرة الاعمال الصالحة من الاخرين مدفوع بانه خرق للاجماع على ما ذكره الشيخ
المفيد طاب ثراه لان الامة في ذلك بين قائلين فقائل بانه افضل من الكل
في وقت الرسول وبعده وهم الامامية والزيدية وجماعة من شيوخ المعتزلة
واصحاب الحديث وقائل بالتوقف في الافضلية بين الاربعة وهو مذهب
بعض المعتزلة منهم ابو علي وابو هاشم واتباعهما وقائل بان ابابكر كان
افضل منه عليه السلام في وقت الرسول وبعده وهم جماعة من المعتزلة و
بعض المرجئة وطوائف من اصحاب الحديث وقائل بانه عليه السلام خرج عن
فضله بحوادث كانت منه فساوا غيره وفضل عليه من اجل ذلك من لم

يكن

يكن له فضل عليه وهم الخوارج وجمع من المعتزلة ومنهم الاصم والجاحظ
وجماعة من اصحاب الحديث انكروا قتال اهل القبلة ولم يقل احد من الامة
انه عليه السلام كان افضل عند الله سبحانه من الصحابة كلهم ولم يخرج من
لانه الله تعالى ولا احدث معصية لله تعالى ثم فضل عليه غيره بعمل زاد به على ثوابه
ولا جوز ذلك فيكون معتقده الشيخ كلامه طاب ثراه **قوله** وكذا يؤيده
الطير الخ لا يخفى ما في الخبر من ملافقة انس له عليه السلام وتوقعه ان يكون
هذا الشخص احدا من قومه ليكون الفضل المذكور للانصار فيحصل له
ايضا في الجملة دليل على انه فهم من كلام النبي صلى الله عليه وآله انه اراد الاحب
عند الله تعالى مطلقا على ما هو الظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وآله وانه
م طلب الافضل عند الله تعالى لان معنى محبة الله تعالى للعبد كثرة ثوابه عنده
وتوفيقه لطاعته والتحرز عن معاصيه لا في خصوص الاكل كما قاله بعض
المخالفين على انه لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يقول م في الاكل معي
وما اورد انه من اخبار الاحاد لان روايه انس وحده وهو الذي دعا
عليه السلام حين كتم الشهادة في النص فبرص على كبر السن وما فيه فكيف
يجوز العمل به وانه مدفوع بما ذكره الشيخ المفيد ره بان هذا الخبر تلقته
الامة باجمعها على القبول فالحجة في الحقيقة هي الاجماع وايضا احتج به عليه السلام
في مناقبه يوم الدار على القوم الذين دفعوه عن هذا الامر وانشدهم

باسمه عليه وفي لواء اللهم نعم فاشهدوا جميعا على حقيقته ودلالته على مدعاه
مع ثبوت قول النبي صلى الله عليه وآله علي مع الحق والحق مع علي يدور حيث
ما دار فافهم **قوله** صلى الله عليه وآله ان الرجل قد يحب قومه هذا تعريض منه
صلى الله عليه وآله لانس بان محبة الله تعالى ليست تابعة لمحبة احد فان الرجل
قد يحب قومه ولكن لا تستحب الخ **قوله** ادعوا لي حبيبي فدعوت ابابكر لعله دعوته
ابي بكر مع علمها بانه صلى الله عليه وآله ما يعني احدا غير علي عليه السلام كما عرفت
به انما هي لاحتمال ان يكون اشتداد مرضه صلى الله عليه وآله مانعا من التكلم
وقت حضور ابي بكر فيظهر للناس انه كان مراده صلى الله عليه وآله من حبيبه
والا فلا معنى لدعوتها اياه مع قولها فوالله ما يريد غيره وهذا الحديث
صريح في ان المراد من حبيب النبي صلى الله عليه وآله كان علي عليه السلام حتى
انه يفهم ذلك من غير قرينة من كلامه صلوات الله عليه وآله وفي ان كون
ابابكر ليس مرادا له صلى الله عليه وآله من الحبيب فافهم **قوله** فلما رآه فرج الثوب
الذي عليه كذا فيما رايناه في اكثر النسخ والصواب الثوب الذي عليه كما
في بعض النسخ موافقا للكتاب المناقب ولما نقله المص عنه في حواشي التجريد
قوله واجهش باكيا الجهش ان يفزع الانسان الى غيره وهو مع ذلك يريد
البكاء كما يجهش الصبي الى امه اذا فزع اليها وقد تهيأ للبكاء **قوله** فاما
القاسطون فاهل الشام لانهم جاروا في حكمهم وبغوا عليه عليه السلام قال الله

تعالى

تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا **قوله** واما الناكثون فذكرهم وهم اهل
الجمل لانهم نكثوا البيعة اي نقضوها من قولهم نكث الرجل العهد من باب
نصر نقضه ونبذه **قوله** واما المارقون فاهل النهروان اي الخوارج لانهم
مرقوا من الدين كما يمرق السهم من الرمية **قوله** صلى الله عليه وآله تقتلك
الباغية روى الخوارزمي باسناده انه قتل عمار بن ياسر رضي الله عنه وهو
ابن اربع وتسعين سنة وكان يوم الصفين يقاتل حتى قتل وقد طلب الماء
قبل موته فسقي اللبن وقال لقد صدق رسول الله صلى الله عليه وآله آخر شرابك من
الدنيا شربة من اللبن ونقل ايضا ان قاتله ابو العادية المزني طعنه برمح فسقط
فاكب عليه رجل آخر فاجتز راسه فاقبلا يختصمان كلاهما يقول انا قتلته
فقال عمرو بن العاص والله لن تختصما الا في النار ونقل قول لمعوية والله
انك لتعلمه ولوددت اني مت قبل هذا بعشرين سنة **قوله** صلى الله عليه
وآله اذا رايت عليا سلك واديا الخ هذا صريح في وجوب اتباعه ولامامته
عليه السلام **قوله** قال قلنا احسبك اي قلنا لعلي عليه السلام حسبك هذا
وشرافة **قوله** ونقل ان ابن عباس الخ لعل غرضه تعليل تعجبه عليه السلام وبيان
انه ليس من جهة ان معوية يطاع دائما وهو عليه السلام يعصى دائما بل لان
معوية يطاع ولا يعصى وهو عليه السلام يعصى قليلا ولا يطاع وغرضه
شتى بل كلامه عليه السلام على محمل لا يضر بحال امثاله فان ظاهره يدل على صدق

العصيان وعدم الاطاعة من جميع الناس بالنسبة اليه وقوله عن قليل
اى عن امر قليل او عن زمان قليل وهو متعلق بقوله تعصى على ان يكون
مبنيا للمفعول فى الموضعين ويحتمل كما قيل ان يكون مبنيا للفاعل
على ان يكون تعليلا لكون معوية مطاعا وهو عليه السلام غير مطاع
وحاصله ان معوية مطاع لانه لا يعصى الناس وهو لا يطاع لانه يعصى
الناس لكن الانسب ان يقول يطاع لانه لا يعصى وانت عن قليل تعصى
فلا تطاع فافهم ثم اعلم انى بعد ما كتبت الحاشية بمدة رايت فى كتاب
للخوارزمى فى الفصل الثالث من الفصل السادس عشر انه بعد نقل قول
على ع قال اخبرنا الاستاد عن احمد ابن الحسين هذا السند عن ابى سماك
العجلى قال قال ابن عباس لامير المؤمنين على ابن ابى طالب ابعثنى الى معوية
ابن ابى سفيان ما بينك وبينه فوالله لا فتلن له حبلا لا ينقطع وسطه
ولا ينقضى طرفه فقال على عليه السلام لست من مكرك ومكر معوية فى شىء
والله لا اعطى معوية حتى يغلب الحق الباطل قال ابن عباس او غير هذا قال
كيف قال لانه يطاع ولا يعصى وانت عن قليل تعصى ولا تطاع قال فلما
جعل اهل العراق يختلفون على على ع قال لله در ابن عباس انه ينظر الى الغيب
من ستر رقيق انتهى فظهر المراد واتضح ان ما قلناه وقيل فى وادٍ وهو فى
واد ولعل غرض المص قدس سره من نقله فى هذا المقام هو مجرد الدلالة على كون

غير

غير مطاع ومعوية مطاعا فاكتفى بموضع الدلالة دوما للاختصار لعدم
ملائمة نقل تمام الحديث للاحتياجه الى التوجيه عدم الامن من مكر ابن عباس
بان المراد منه مكر الغير له والخداعه وكذا احتياجه الى توجيه ما يفهم
منه ظاهرا من العلم ابن عباس باختلاف الناس عليه عليه السلام وعدم
علمه بذلك بانه كان عالما ايضا بذلك والغرض من الاستفهام العلم
بان ابن عباس ايضا يعلم ذلك من الامارات ام لا فتامل قوله مع اجماع
المفسرين على انه الخ سيجىء الكلام فى بيان الاستدلال بها على امامته عليه السلام
فى كتاب الصلوة ان شاء الله تعالى قوله لتخصيص المؤمن الخ اشارة الى دفع
ما يتوهم من الاية من اختصاص الوجوب بالمؤمنين مع ان الكافر ايضا مكلف
بالفروع عندنا خلافا لابى حنيفة واتباعه كما ثبت فى محله وحاصله بيان
سبب التخصيص بوجهين حتى لا ينهض المفهوم للحجية بيان الاول ان سببه
عدم تحقق مقدم الشرطية فى الكافر وتحققه فى المؤمن اما كليا او غالبا
كما يدل عليه كلمة اذ بيان الثانى ان المؤمن هو المنتفع بالخطاب بالقيام
او بالتكليف وبالمذكور دون الكافر لعدم صحة العبادات منه لانتفاء
شرط الصحة اى الاسلام والمراد بانتفاعه اما الانتفاع بالفعل اما كليا او غالبا
او بالقوة القريبة من الفعل لانتفاعات امتثال الامر وعلى كلا التقديرين
فالمراد بعد تحقق الشرائط الاخر المعتبرة فى صحتها بعد الايمان وقوله ان كما فى

اكثر التكاليف ما قيد لقوله ولانه المنتفع به كما هو الاظهر او لقوله لان
الكافر واما او التخصيص او المجموع وعلى الاول فالمراد به اما ان هذا الانتفاع
بالفعل انما هو فى اكثر التكاليف دون الجميع لانه قد لا يمتثل بعض الاوامر
على الوجه المعتبر واما ان الكافر ايضا قد ينتفع ببعضها ولو فى حال الكفر
كالايمان والاسلام او المراد به كلا الوجهين وهو احسن ووجهه
غير مخفى وكذا وجه الاحتمالات الاخر المذكورة فافهم واعلم ان عدم
دلالتها الاية على الوجوب على الكافر كيف بعد اثبات انه مكلف بجميع الفروع
ثم اقول يحتمل ايضا ان يكون وجه التخصيص فى الاية وامثالها الايماء الى
ان غير المؤمنين لا يستحقون النداء والخطاب لكونهم كالانعام بل هم
اضل سبيلا والتنويه بشانهم وترغيب غيرهم فى الايمان وشرافة المامور
به والاشارة بانه لا ينبغى للمؤمنين ان يتركوه فتامل قوله اى لطالبين
الخ قال فى كنز العرفان قيام الصلوة قسمان قيام للدخول فيها وقيام
للتهيؤ لها والمراد هنا الثانى والا لزم تاخير الوضوء عن الصلوة وهو باطل
اجماعا فلذلك لما كان هذا المقام لعدم تنقيحه فى كلام العلماء الاعلام
يقتضى بسطا فى الكلام لربما يطول الكلام فى هذا المرام على حسب ما ادى
اليه نظرى القاصر عن فهم الحقائق والهام مستفيضا من الملك العلام
فنقول ظاهر كلامه قدس سره يدل على ان القيام الى الصلوة بمعنى قيام

الصلوة

الصلوة والدخول فيها فلا بد فى توجيه الكلام من معنى الارادة وهذا
هو مفهوم الاكثر من ذكر الارادة فى كلام المفسرين ولا يخفى عليك ان
هذا المعنى مع عدم تعرض احد من المفسرين له تصريحا وتلويحا كما يظهر
بالتامل فى كلامهم بعيد فى نفسه جدا بل مبنى ما ذكره المفسرون من ان
المراد اذا اردتم القيام الى الصلوة ان القيام الى الصلوة محمول على معناه
الحقيقى لكن معنى الارادة يفهم باعتبار علاقة السببية واللزوم ولهذا
انه ذكر القيام اليها والمراد ارادة القيام اليها للعلاقة المذكورة نعم
ذكر وجها اخر للاية وهو كون المراد اذا قصدتم الصلوة وسيظهر
الفرق بينه وبين تقدير الارادة والباعث لهم على ارتكاب التوجيه
فى الاية ان مفاد الاية الكريمة الامر بالوضوء بعد القيام الى الصلوة
وفيه اشكال بحسب الجليل من النظر من حيث انه يفهم من القيام الى
الصلوة عدم تخلل الفصل بينهما وهو ينافى تخلل الوضوء بينهما وبعبارة
اخرى فعل الوضوء يحتاج الى زمان لا يسعه زمان القيام الى الصلوة
فالتكليف به بعد القيام اليها مع كونه شرطا للصلوة كما هو المعلوم
تكليف بما لا يطاق وملخصه ان الوضوء المامور به اما قبل القيام الى
الصلوة او فى زمانه او بعده والاخيران باطلان لانه يلزم من الاول
منهما التكليف بما لا يطاق ومن الاخير وقوع الوضوء فى اثناء الصلوة

فتعين الاول وتنقيح وجه الاشكال ان الشرط ههنا ليس مطلق القيام بل القيام الحاصل للموصوف بكونه الى الصلوة ويتحقق هذا الشرط انما يتحقق بالدخول في الصلوة فما معنى ترتب الجزاء اعني وجوب الوضوء على الشرط ههنا وكذلك تعرض المفسرون لتوجيه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة بوجوه كما سيجيء ويفهم من كلام بعضهم ان غرضهم اندفاع اشكال اخر وهو ان مفاد الاية الكريمة ثبوتا في اجزاء فعل الوضوء قاعدا اشلا ثم يوم القيام الى الصلوة مع انه مجز بالاجماع ولا يخفى عليك انه لا يحتاج في دفع هذا الاشكال الى ارتكاب التوجيه في قوله تعالى اذا قمتم فانه يندفع بما قالوا في بيان دفع الاشكال من عموم الاية كما سيجيء بل هذا الاشكال بعينه من جزئيات الاشكال على العموم فلا حاجة الى دفعه الى وجه غير مغن عن سائر توجيهات العموم كما لا يخفى فلنذكر اولا ما قاله العلماء الاعلام في معنى الاية وما في كل وجه من الرد والاثبات ثم لنتبعه بما هو مفاد الاية عندنا فنقول ذكر في معنى قوله اذا قمتم الى الصلوة وجوه الوجه الاول ان المعنى اذا اردتم القيام الى الصلوة نحو قوله تعالى اذا قرات القران فاستعذ بالله عبر عن ارادة الفعل بالفعل المسبب عنها او الملزوم لها للايجاز والتنبيه على ان اراد العبادة ينبغي ان يبادر اليها بحيث لا ينفك الفعل عن

هذا الوجه ذكره الفقير [illegible]

الارادة

الارادة والاشعار بان فهم الارادة والقصد والايماء الى ان المقصود بالذات ههنا القيام والارادة تابعة له مقصودة للجد والى ان من اراد القيام اليها ينبغي ان يكون حاله في حال الارادة كحال القيام الى الصلوة في التوجه التام الى جنابه تعالى والاعراض عما سواه وبهذا الوجه اطمأنت نفوسهم في دفع الاشكال ولا يتوجه الايراد بكون اقامة للمسبب مقام السبب والملزوم مقام اللازم على خلاف الاصل فانما شاعت متعارفة وفي خصوص ما نحن فيه قريبة جدا الى متفاهم العرف مع ان خلاف الاصل يرتكب للضرورة ولا سيما مع وجود النكات المذكورة للموجبة لحسن الكلام وجماله واورد على هذا المعنى اولا ان معنى الارادة مفهوم من اللام العطف لا من الفعل بل ما من فعل الا وهو مسبب عن الارادة فتخصيص القيام يحتاج الى المخصص وليس وثانيا انه يلزم منه خروج الى عن موضوعها الحقيقي اي الغاية الزمانية او المكانية وثالثا انه لا يعلم الا به بهذا الوجه جميع حالات الصلوة كالصلوة قاعدا او نحوه ولو قيل المراد من الايراد الاول ان العلاقة المذكورة علاقة عقلية محضة تجري في جميع الافعال والتخصيص لها بالاية ومثل تلك العلاقة لا يكفي لفهم معنى الارادة منها بل لا بد له من علاقة مخصوصة تدل عليها لغة او المراد ان ما ذكر من وجه الصحة والجواز على وجه يجري في جميع الافعال وهو لا يكفي بل لا بد من بيان وجه لتخصيص القيام بالذكر والعدول عن ذكر الارادة والجواب

[illegible]

انا العلاقة المذكورة وان كانت عقلية محضة لكنها قريبة جدا من افهام الناس ومتعارفة في محاوراتهم ولذا تطابق كما في قوله تعالى واذا قرات القران مع انه لم يقل احد بعدم اعتبار العلاقة العقلية في فهم المعنى ولا سيما اذا كانت واضحة ولا يلزم من اطراد علاقة المجاز في جميع الافعال اطراد المجاز وقد مر وجوه لبيان العدول عن ذكر الارادة الى القيام ونزيد لك ههنا بيانا فنقول من النكات المرعية في العدول التنبيه على ان وجوب الوضوء للصلوة معلق على الارادة المتصلة بالفعل تنبيها على اشتراط صحة الصلوة بالوضوء على انه قد يمنع لزوم نكتة مختصة للعدول في كل مجاز اذ يكفي له كون مطلق استعمال المجاز لعلاقة من محسنات الكلام وكون النفس فيه مطلوبا للبلغاء والجواب عن الايراد الثاني انا لا نسلم ان كلمة الى حقيقة في انتهاء الغاية الزمانية او المكانية بخصوصهما بل هي حقيقة في مطلق انتهاء الغاية نعم تستعمل غالبا في الزمان او المكان لكون اكثر الغايات المتعارفة في الاستعمال بين الناس من جنس الزمان والمكان وعلى تقدير التسليم نقول لا ينافي معنى ارادة القيام الى الصلوة كون الصلوة غاية لزمان القيام فلا يلزم في هذا الوجه خروج كلمة الى عن موضوعها نعم يلزم ذلك الخروج على تقدير كون المراد اذا قصدتم الصلوة كما في الوجه الثاني ففي كلامه خلط بين الوجهين لا يقال لو جعل

الصلوة

الصلوة غاية للزمان صار المعنى اذا قمتم زمانا ينتهي الى الصلوة كما سيجيء وبه يندفع الاشكال فلا حاجة الى تقدير الارادة لانا نقول سيجيء ان ما في هذا الاحتمال والجواب عن الايراد الثالث ان الاية خرجت مخرج الاغلب ولا ضرر في عدم شمولها الحالة النادرة مع كون حكمها معلوما بالبيان النبوي وبوجه اخر نقول ان القيام في الصلوة لما كان عزيمة وغيره رخصة عند وجود العذر على سبحانه وجوب الوضوء للصلوة على القيام الى الصلوة اشارة الى وجوب القيام فيها وكونه عزيمة لا رخصة فيه الا عند الضرورة المعلومة من البيان النبوي الوجه الثاني ان معنى اذا قمتم الى الصلوة اذا قصدتم بتوجها لان من توجه الى الشيء وقام اليه كان قاصدا له لا محالة فعبر عن القصد لها بالقيام اليها فيكون العلاقة علاقة اللزوم وربما ادعى بعضهم ان معنى القيام الى الشيء حقيقة قصده وصرف الهمة الى الاتيان به بلا تجوز وهو لم يثبت والاظهر كونه معنى مجازيا بعلاقة اللزوم كما اعترف به اكثر المفسرين ووجه العدول نظير ما مر سوى الايجاز وبهذا الوجه يندفع الاشكال ايضا عندهم ويعم الاية جميع الحالات ويرد على هذا الوجه الايراد الثاني الذي ذكر فيكفي العرفان كما مر وسيجيء ايضا انه لا ينفع في دفع الاشكال عن الاية واعلم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان المعنى الاول هو ارادة الانتصاب الى الصلوة والثاني هو قصد الصلوة وتحقيق الوجهين وبيان

[illegible]

مرادهم ان الارادة لما كانت بمعنى القصد الجازم المقارن للفعل لا يمكن
على تقديرها في الاية جعل القيام الى الصلوة عبارة عن قصد فعل الصلوة
بان يكون المراد قيامها اذ لا يتخلل زمان بين الارادة وفعل الصلوة حتى
فكيف يمكن تحقق الوضوء فيه واما القصد فهو سابق على الفعل وقبل الارادة
فعلى تقدير اعتبار القصد السابق في الاية دون الارادة يمكن جعل
القيام الى الصلوة عبارة عن فعل اصل الصلوة اذ القصد بهذا المعنى سابق
على الفعل فيتحقق زمان للوضوء بل لا بد من جعل القيام الى الصلوة بهذا
المعنى في هذا الوجه كما لا يخفى على من له ذوق سليم ولهذا جعلوا العلاقة
في الاول علاقة السببية وفي الثاني علاقة اللزوم فافهم الوجه الثالث
ان المراد من القيام الى الصلوة القيام لتهيؤ اسباب الصلوة والاتمام من
الكون على الماء والمصلى وغيرها والقيام بهذا المعنى يقع قبل الدخول في الصلوة
وقريب منه جدا ان المعنى القيام للتهيؤ لها واورد عليه انه لا يعم جميع
الحالات وانه يستلزم خروج الى عن موضوعها الحقيقي كما مر وقد مر الجواب
عنها لكن صرح بعضهم بان كلمة الى بمعنى اللام او مزيدة في هذا الاحتمال وهذا
يدل على التزام مجازية كلمة الى هنا ولا يخفى عليك بعد فهم هذا المعنى جدا
من القيام الى الصلوة نعم لا يبعد فهمه من القيام للصلوة فان قلت لعل المراد
من هذا المعنى ان كلمة الى محمولة على معناها الحقيقي اي الانتهاء ولكن المنتهى

هو

هو التهيؤ الذي هو المقصد من القيام او حقيقة معنى القيام المراد هنا
قلت هذا الوجه لا دخل له في دفع الاشكال على ما حررناه فان الوضوء
ينبغي ان يقع بعد القيام للتهيؤ وقبل حصول الانتهاء الى الصلوة فان كان
هذا المعنى ممتدا بحيث يمكن ان يقع فيه الوضوء فليكن القيام الدخول فيها
كذلك فلا حاجة الى ارتكاب هذا الوجه وان لم يكن ممتدا بحيث يمكن ان
يقع فيه الوضوء فاي فائدة فيه نعم يمكن ان يقال لهذا الوجه يندفع ظاهر الاشكال
الذي ذكرناه اولا لكن يبقى الاشكال الذي ذكرنا في تنقيح وجهه التام
الا ان يكون المراد من هذا الوجه ان مجموع القيام الى الصلوة مجاز عن القيام
للتهيؤ لها وفيه نعم يمكن حمل هذا الوجه على ان بيان لحاصل المعنى الذي
تحقق لكن ذلك ليس مقصود القائل كما لا يخفى على المتعسف الوجه
الرابع ان تقدير الكلام اذا قمتم زمانا ما ينتهي الى الصلوة ذكره في كنز العرفان
وايده بانه لا يحوج الى حمل القيام وكلمة الى على المجاز وحكم بان هذا التقدير
مقتضى لفظ الى والفعل وفي زبدة الشرايع بعد نقل هذا المعنى وفيه
نظر لانه يرشد الى وجوب الاتصال بين الوضوء والصلوة بحيث لا يقع بينهما
فصل بعمل اخر اصلا وهو باطل قطعا ويرد عليه ايضا انه لا يعم جميع الحالات
اقول قد مر الجواب عن الثاني وسيجي الايماء الى الجواب عن الاول لكن يرد عليه
ان الزمان المنتهي الى الصلوة يقبل الزيادة والنقصان وبمجرد تقدير الزمان

لا يندفع الاشكال الذي مر وايضا ان كان تحقق الانتهاء الى الصلوة بعد
زمان الوضوء كافيا في تحقق الشرط فهنا نقول مثله في القيام بلا حاجة الى
ارتكاب هذا التقدير وان لم يكن هذا كافيا بل لا بد من تحقق الانتهاء بالفعل في الشرط لم يندفع هذا التقدير كما لا يخفى مع انك قد عرفت ما في التاييد
الذي ذكره ويرد على كون هذا التقدير مقتضى كلمة الى والفعل ان معنى
كون الى للانتهاء الغاية الزمانية او المكانية على تقدير التسليم ان ما قبل
الى وكذا ما بعده ينبغي ان يكون امرا زمانيا او مكانيا او مما له تعلق بالزمان
او المكان لا ان يقدر ذلك في نظم الكلام فان معنى سرت من البصرة
الى الكوفة ليس سوى ان السير الذي له تعلق بالمكان باعتبار انه عين معنى
الانتقال مبدؤه البصرة ومنتهاه الكوفة وليس المعنى سرت مكانا من البصرة
الى الكوفة وقس عليه معنى سرت من الجمعة الى الجمعة هذا ان حمل كلامه على
ظاهره وان حمل على ان هذا التقدير ملائم الفعل وكلمة الى بمعنى انه غير اجنبي
عنهما يرد عليه ان تقدير الارادة ايضا كذلك الوجه الخامس ان المعنى اذا قمتم
من النوم نقله شيخنا الطوسي ره في التبيان عن زيد بن اسلم والسدي
واحتمله الشيخ الثاني في حواشيه على عد وقال السيد المرتضى رضي الله عنه في
الانتصار والعلامة ره في المنتهى نقل المفسرون اجمع ان المراد بها اذا قمتم
من النوم وفي تفسير الصافي اريد بالقيام القيام من النوم ففي التهذيب

والعياشي عن الصادق ع انه سئل ما معنى اذا قمتم قال اذا قمتم من النوم و
العياشي عن الباقر ع انه سئل ما عنى بها قال من النوم فاسترحنا من تكلفات
المفسرين واضطراباتهم واما وجوب الوضوء بغير حدث النوم فمستفاد من
الاخبار كما ان وجوب الغسل لغير الجنابة مستفاد من محل اخر انتهى اقول
ومما يؤيد هذا الاحتمال انه يناسب ح كون بيان الوضوء في سورة المائدة
التي هي اخر القرآن نزولا كما رواه العامة والخاصة ففي صحيحة زرارة في
زيادات التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب
اصحاب رسول الله ص وفيهم علي فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة
بن شعبة فقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع قبل المائدة
او بعدها فقال لا ادري فقال علي ع سبق الكتاب الخفين انما انزلت المائدة
قبل ان يقبض ص بشهرين او ثلاثة بيان وجه المناسبة انه لهذا الوجه يندفع
اشكال اخر وهو انه اذا كان وجوب الصلوة سابقا على نزول المائدة فاي
فائدة لذكر حكم الوضوء فيها اذ لم يقل احد بان الصلوة قبلها كانت بلا وضوء
وكذا لم يقل بنسخ فانما له وجه الدفع انه يمكن ان يقال على هذا التفسير ان
المعلوم لهم سابقا هو الوضوء للصلوة من سائر الاحداث والاية نزلت في
بيان حكم حدث النوم فقط لكن الظاهر انه لا يجدي في ذلك اذ لا بد من بيان
فائدة لذكر تفصيل افعال الوضوء في الاية على كل تقدير والفائدة المهمة

على ما ظهر لنا ليس سوى حفظ احكام الوضوء عن تبديلات المحرفين واتمام
الحجة على الموجودين بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله الى آخر الدنيا والعجب انه مع ذلك قد
وقع بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله تحريفات وتبديلات في احكام الاية والى الله المشتكى
وله الحجة البالغة وهذه الفائدة الجليلة تكفي لجميع الاحكام المستفادة من
الاية وربما يظن تاييد قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لكون المراد
القيام من النوم فان الظ انه معطوف على قوله فاغسلوا والنوم مظنة
الجنابة فيتناسب المعطوف والمعطوف عليه وفيه ما فيه لاحتمال كونه
عطفا على قوله اذا قمتم وعلى تقدير عطفه على فاغسلوا فالمناسبة الحاصلة
بينهما باعتبار كون كل من الوضوء والغسل شرطا للصلوة كافية
مع ان النوم مظنة الجنابة بمعنى الاحتلام لا مطلق الجنابة وبعض من
وجوه التاييد ما اومأ اليه في الصافي فنقول ان كان مراده عدم احتياج
هذا المعنى الى ارتكاب التكلف والتقدير اصلا ففيه انه لا يندفع
به الاشكال الذي حكاه المحقق وان كان مراده عدم حاجة الى تكلف تخصيص
العموم او تقدير الحدثين ففيه ان تخصيص معنى القيام وتخصيص الحكم
والقول بكون ساير الاحداث معلوما من الاخبار بعيد جدا لا ينبغي ارتكابه
في مثل هذه الاية المحكمة واما تخصيص العموم فليس ببعيد وله نظائر ولا سيما
اذا كان معلوما وقت الخطاب على الظ ولهذا يظهر انه ينبغي حمل رواية العياشي

وان وجه الاية بتخصيص ... الا على ... منه

والتهذيب

والتهذيب على ان مراده ع ان القيام من النوم من افراد القيام المامور
فيه بالوضوء والغرض التنبيه على وجوب الوضوء للصلوة بعد النوم بمقتضى
الاية رد الجماعة من علماء العامة فهو تفسير بالفرد الخفي الوجه السادس مما
احتمله بعض افاضل المتاخرين ره وهو حمل القيام على القيام من مواضع
الحدثين وفيه ايضا من التكلف والبعد ما لا يخفى مع عدم اندفاع
الاشكال الذي مر واحتياجه الى فهم حكم ساير الاحداث من الاخبار وهذه
هي الاقوال التي وصلت الينا في معنى الاية واشهرها واظهرها المعنى الاول
والثاني ومقتضى النظر الدقيق انهما لا ينفعان في دفع الاشكال فان مقتضى
العلاقة المذكورة فيهما مع النكات السابقة في وجه العدول كون المراد
في الوجه الاول الارادة المقارنة للقيام وفي الوجه الثاني القريب من
المقارنة لها فان وجه الكلام بحيث يتحقق زمان يسع للوضوء يكون
هو الجواب في الحقيقة عن الاشكال من غير حاجة الى ارتكاب خلاف
الظ بوجه على ان القول بكون زمان القيام الى الصلوة ظرفا للوضوء
اقرب من جعل زمان ارادة القيام او قصد الصلوة ظرفا له فان امتداد
زمان الارادة انما هو باعتبار البقاء ولا قرينة في منطوق الكلام
عليه ولا يفهم ذلك الا من الدليل العقلي المحض اي عدم لزوم التكليف
بالمحال بخلاف فهم الزمان من بقاء القيام وامتداده لوجود القرينة

عليه في منطوق الكلام وهي كلمة الى اذ الانتهاء فرع الامتداد والبقاء مع
اشتراك القرينة العقلية فيهما وقد عرفت عدم اندفاع الاشكال على ساير
الوجوه ايضا فالحق في هذا المقام عدم ارتكاب التكلف والتجوز وخلاف
الظاهر بوجه في الكلام وحمل القيام الى الصلوة على معناه الحقيقي المفهوم منه
لغة وعرفا وبقي في دفع الاشكال انه لا يضر فعل الوضوء بعد القيام الذي
ينتهي الى الصلوة فان له امتدادا زمانيا يمكن فيه فعل الوضوء كامثاله من الافعال
فان مفاد الاية الشريفة ليس سوى الامر بالوضوء عقيب القيام الذي ينتهي الى
الصلوة عرفا ولا يضر في العرف واللغة تخلل زمان الوضوء بين اول القيام
وآخره ولعمري اي قرينة اوضح من جعل الشرط القيام الذي انتهاؤه الصلوة
مع كون القيام في الصلوة عزيمة كما هو المعلوم فانه قرينة واضحة على وجوب
تقدم الوضوء على الصلوة وان الشرط في الاية انما هو القيام السابق بلا
ريب بعد ان يقال انه لا ينافي هذا المعنى تخلل الحدث ثم الوضوء بعده في البين فان
في العرف يصدق عليه انه قيام ينتهي الى الصلوة باعتبار ان القيام الذي هو
مبدا لزمان فعل مقدمات الصلوة منته اليها عادة ولا يبعد ان يقال لعله
لهذا ترك التقييد بالحدث فانه يعلم من الشرع كراهة الصلوة مع مدافعة
الاخبثين في اثناء الصلوة مبطل لها تعارف عند الناس غالبا الحدث
قبل الوضوء ثم الوضوء بعده والظ تقدم هذا التعارف وكونه معمولا

الحق ... تم

وكون الحدث ح

عليه

عليه قبل نزول الاية فان الظ من نزول الاية في اواخر زمانه ص كما في الروايات
كون احكام الطهارات معلومة لهم والغرض من الاية ما مر على ان الاغلب
في احوال الناس كونهم حال القيام الى الصلوة محدثين لكثرة اسباب الحدث
وتشارعها فلا بعد في ترك التقييد بالحدث مع رعاية الاجمال في اكثر
آيات الاحكام وبالجملة مبنى تعرضهم للتوجيهات في معنى قوله اذا قمتم الى الصلوة
ليس الا توهم عدم وسعة هذا القيام لفعل الوضوء وفهمهم من معنى القيام
الى الصلوة القيام الذي يتحقق انتهاؤه اليها بالفعل فاستشكل عليهم
الامر وتعرضوا لدفع الاشكال بوجوه لا يسمن ولا يغني ولا يخفى على منصف
ان هذا المعنى بعيد من متفاهم العرف جدا فان المعنى العرفي لهذا الكلام
ليس الا القيام الذي يعد في العرف انه ينتهي الى الصلوة وان لم يتحقق
الانتهاء اليها بالفعل بل المفهوم من كلمة اذا الشرطية وكلمة الى كما قلنا ان
الشرط هو القيام قبل تحقق هذا الوصف له بالفعل وثبوته بالقوة القريبة
من الفعل فان ذلك معلوم للقائم من قصده وعلمه وقصده هو مناط
التكليف ومعلوم لغيره ايضا باعتبار القرائن والامارات ولهذا اذا لم
يتوضأ احد بعد القيام بهذا المعنى ربما يتعرض له الناس بالسؤال عن
وجه العدم ومثل الاية قوله تعالى واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى
وقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اذ المراد القيام الذي ينتهي الى الصلوة والسعي

الذى ينتهى اليه ذكرناه ثم نقول الظاهر انه لا ينافى هذا المعنى عدم تحقق
الانتهاء الى الصلوة بالفعل اذ يكفى ان يكون القيام بحيث ينتهى عند عرفا
وصفا لا انتهاء الى الصلوة فاندفع ما توهم من افادة الاية وجوب الاتصال
بين الوضوء والصلوة بحيث لا يقع بينهما فصل بعمل آخر وهو باطل قطعا
ولا يحتاج فى الجواب الى القول بان حكم من توضأ اول الوقت ثم صلى آخره
معلوم من غيرها ولعل الغرض من تعليق الوضوء بالقيام بهذا المعنى وقوع
الانتهاء اليها بعده غالبا فى زمان يقل جدا فيه طرو الحدث اى للاغلب
بقاء الوضوء المصحح للدخول فى الصلوة فيمكن ان يقال ان هذا فائدة التعليق
فمفاد الاية اشتراط الصلوة ببقاء الوضوء وعدم طرو الناقض وح لا دلالة
فى الاية على نفى الوجوب لنفسه موسعا فلا حاجة فى الجواب الى ما ارتكبه صاحب
المدارك ره من ان اقصى ما يدل عليه الاية الشريفة ترتب الوضوء على ارادة
القيام الى الصلوة والارادة يتحقق قبل الوقت وبعده اذ لا يعتبر فيها المقارنة
للقيام الى الصلوة والا لما كان الوضوء فى اول الوقت واجبا على من اراد الصلوة
فى آخره انتهى على انه يمكن دفع الاحتمال الذى ذكره بعدم الاحتياج الذى ذكره
بعدم الاحتياج الى تقدير الارادة بما ذكرنا وعلى تقدير التسليم نقول قد
مر ان اطلاق اسم المسبب على السبب واللازم على الملزوم انما هو للاشتراك
الى المقارنة العرفية بينهما ولا شك فى عدم تحقق المقارنة العرفية قبل

وقت

وقت الصلوة الا فى القدر اليسير المتصل عرفا باول الوقت والا لما ارتكب
المجاز عن النكتة المحسنة مع ان السبب واللازم انما هو الارادة بهذا
المعنى اذ كثيرا ما ينفعل الانفعال عن الارادة السابقة التى هى بمعنى الميل والشوق
الابتدائى المنفصل زمانا عن العزم على الفعل كما لا يخفى على من راجع وجدانه
وعلى تقدير التسليم نقول لا شك فى شمول الارادة للارادة المقارنة فمن اى
شىء يفهم ان المراد بها غير المقارنة فان جعل كلمة الى او الدليل العقلى قرينة
على ان المراد الارادة المنفصلة فليس يكتب شئ فى القيام من غير احتياج
الى تقدير الارادة وبعد التنزل نقول الظاهر المفهوم فى اللغة والعرف حقيقة
من معنى الارادة ان اقل المراتب المعتبرة فيها جواز ترتب الفعل على حدوث
تلك الارادة ومع انتفاء جواز الترتب بقى الامر النفسانى شوقا وميلا
ونحوهما ولا شك فى انتفاء الصحة بهذا المعنى فى مطلق ما قبل الوقت الا
فى الجزء الاخير المتصل به عرفا ووجوب الوضوء للصلوة فى هذا الجزء ليس معنى
الوجوب لنفسه اذ الظاهر ان من يقول بان وجوبه انما هو لغيره لا ينازع
فيه وايضا لا يخفى ان الغرض من تقدير الارادة هو اندفاع الاشكال على
زعمهم ويكفى لذلك تحقق الارادة السابقة على الصلوة بقدر زمان فعل
الوضوء اقتصادا فيما خالف الظاهر والاصل على قدر الضرورة فمن اين يفهم
مطلق الارادة السابقة وايضا لا يخفى على منصف ان الاية الكريمة تدل على

ان المامور به فيها هو الوضوء لاجل الصلوة كما فى قولهم اذا لقيت الامير
فخذ اهبتك ولا معنى لحصول الوجوب للوضوء قبل دخول الوقت مطلقا لاجل
الصلوة حقيقة مع عدم تجويز الشارع لفعل الصلوة فيه اذ المانع الشرعى
كالمانع العقلى فان دخول الوقت من اسباب وجوب الصلوة الواجبة بالاصالة
والواجب بالنسبة اليه واجب مقيد فان جعل هذا المعنى غاية باعتبار كونه
غاية بالقوة البعيدة فيجعل الصلوة منتهى القيام بالقوة القريبة بلا ارتكاب
تكلف وتقدير على انه لا بد من هذا القول على تقدير الارادة ايضا نعم لا يحتاج
الى هذا المعنى لتاويل الاية لكن لا بد فى هذا الوجه ايضا من ارتكاب مثله بان يقال
ان القصد السابق قصد الصلوة عرفا باعتبار كونه ما بالقوة القريبة لما ينتهى
ما هو بالفعل ومع ارتكابه لا حاجة الى حمل الكلام على المجاز كما لا يخفى وايضا
يرد على الجواب الذى ذكره فى المدارك ان مفهوم الشرط ح انتفاء الوجوب عند عدم
الارادة للصلوة وهو ينافى وجوبه لنفسه فان مقتضاه تحقق الوجوب قبل الوقت
وان انتفى ارادة الصلوة فان اجيب بانه يخرج هذا المفهوم عن الحجية كان هو الجواب
ابتداء من غير حاجة الى ارتكاب هذا الوجه وظهر بما ذكرنا ان مفاد الاية
ليس الا وجوب الوضوء للصلوة اذا تحقق القيام الى الصلوة عرفا سواء وقع
هذا القيام بعد دخول الوقت او مقارنا له او قبله ولكن لا يخرج عن المفهوم
العرفى فالشرط صحة قصد الوجوب للصلوة فى ما قبل الوقت المتصل به عرفا

وان

وان كان له امتداد فى الجملة ويفهم ايضا جواز الصلوة بهذا الوضوء من قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على ان اول
الوقت افضل وما رواه الشهيد مرسلا فى الذكرى عنهم ع ما وقر الصلوة من
اخر الطهارة حتى يدخل الوقت بل لا يبعد صحة هذا القصد قبل الوقت بقدر
زمان الوضوء والذهاب الى المساجد مثلا اذا كان المقصد او عادة المصلى او
مقتضى ذلك الصلوة ذلك مثل صلوة الجمعة لمن اراد الوضوء والرواح الى
موضع اقامتها فان الظاهر حكم العرف بكون الكل قياما الى الصلوة وبالجملة
لا شك فى اختلاف حكم العرف بكون القيام قياما الى الصلوة باختلاف الازمان
والاشخاص والافعال ففى كل موضع يحكم بكونه هو المتبع ويجوز قصد
الوجوب للصلوة فيه وان لم يدخل الوقت ولا يتوجه الايراد بان هذا لا يلايم
بناء على ما ذكرت سابقا من ان اقل مراتب الغاية جواز ترتب ذى الغاية
عليها ولا يتحقق هذا المعنى فى جميع افراد ما قبل الوقت لانا نقول فرق
بين جواز الترتب بعد صدور فعل من المكلف يكون له دخل فيه وبين
ما اذا لم يكن كذلك مثلا نقول من توضأ فى بيته القريب من المسجد قبل
الظهر للصلوة ثم بعد الوضوء خرج مبادرا فى الذهاب بحيث يتحقق دخول
الوقت بعد قطع المسافة القريبة فان قيامه من موضعه للوضوء قيام
الى الصلوة بخلاف من توضأ قبل الوقت ثم جلس مطمئنا حتى يمضى ذلك

الزمان والفارق والحاكم العرف بل اللغة ايض فانا لا نعلم حقيقة لغوية
فى امثال هذه خارجة عن العرف وليس الغرض لنا تعيين افراده العرفية
فان نوزع فى دخول بعضها لم ننازع فيه ونجعل الامر موكولا الى العرف
وظهر لك مما قررنا ان الشرط ههنا هو القيام الى الصلوة ولا نفهم منه بعد
التامل الا القيام لاجل فعل مقدمات الصلوة بحيث يكون منتهى هذا
القيام هو الصلوة واما القيام من المواضع متوضئا الى فعل الصلوة بلا
امتداد حركة فهو قيام للصلوة ثم اعلم انه ان نازع احد فى فهم ما ذكرناه
من القيام الى الصلوة مؤيدا بانه لم يصرح احد من اهل اللغة بمجئ القيام
بكلمة الى وانما وقع ذلك فى هذه الآية وقوله تعالى واذا قاموا الى الصلوة
والاشعار والمحاورات كما فى قوله راى الصيف مكتوبا على باب داره
فصحفه ضيفا فقام الى السيف قلنا نقول ان استعمال الى للبيان لا بد له
من معنى محصل يتبادر عن معنى القيام بالصلوة والقيام لها ولا نفهم عرفا
ولغة من معنى القيام الى الصلوة سوى القيام المنتهى اليها باعتبار تحصيل
شروطها وفعل مقدماتها بعده او باعتبار الحركة وقطع المسافة وهذا
المعنى هو الذى يعبر عنه بالفارسية برخواستن بسوى نماز فان المعنى
الذى يعبر عنه بايستادن بنماز يا براى نماز ولعل الاصل فى ذلك هو كون
الذهاب الى الشئ متوقفا على القيام بمعنى الانتصاب فى الاغلب ومجرد عدم

ذكر

ذكر ذلك فى الكتب المشهورة لاهل اللغة لا يدل على العدم مع وقوع
المسامحة منهم كثيرا وعدم الاستقصاء فى انواع استعمالات كثير من المواد
كما لا يخفى على المتتبع على انه يحتمل كونه حقيقة عرفية فى هذا المعنى وان
لم يكن لغة وعلى تقدير ثبوت عدم تعديته بالى حقيقة نقول لا حجر
فى ارتكاب تضمين معنى الذهاب والتوجه ونحوهما بقرينة كلمة الى مع كثرة
مثله بل ارتكابه اولى من جعل الى بمعنى اللام او مميزة لحصول هذه
الفائدة المهمة فى الكلام ووجود نكتة لذكر كلمة الى والعدول اليها
عن اللام وانما طولنا الكلام فى هذا المرام لكونه من مزال الاقدام و
العلم بحقايق كلام الملك العلام عند المعصومين عليهم السلام
قوله فاقيم مسبب
الارادة الخ قال الشيخ الطبرسى ره عبر عن ارادة الفعل بالفعل لان الفعل
يوجد بالقصد والارادة ولان من قام الى الشئ كان قاصدا له لا محة
فعبر عن القصد بالقيام اليه وقريب منه عبارة ف وهذا وجه الصحة
والجواز كما صرح به فى ف وما افاده المص ره وجه الصحة والعدول
واشار الى الاول بقوله فاقيم مسبب الارادة الخ والى الثانى بقوله للاشعار
وحاصله ان ذكر القيام بدل الارادة للاشعار بانه ينبغى ان لا يترك الفعل
ولا يتهاون فيه اى ينبغى ان يكون مقارنا للارادة بحسب الزمان

وان كانا متاخرا عنها بحسب الذات وللاشعار بان الفعل ينبغى ان لا
يفعل سابقا على العدم امكانه والتهاون والمراد تحقق القصد اى يفعل
بلا قصد فانه لا يمكن تحققه بدونه وحاصله ان التعبير عن الارادة با
لقيام للاشعار بظهور لزوم الارادة وعدم انفكاك الفعل عنها لو وقعا
فاقيم المسبب مقام السبب باعتبار ظهور لزومه المسبب وعدم تحققه
بدون السبب فقوله ره ويفعل الخ اشارة الى وجه آخر للعدول ويحتمل
ان يكون تتمة الوجه السابق على سبيل المبالغة والترقى عن المرتبة السابقة
وحاصله ان اقامة المسبب مقام السبب للاشعار بعدم ترك الفعل وعدم التهاون
فيه بان يكون مقارنا للارادة فى التحقق بل بان يكون سابقا على تحقق
الارادة لو امكن لكن عدم امكانه معلوم من خارج فيفهم من الآية
كمال المبالغة والاهتمام بالصلوة فعلى الاول يكون قوله ويفعل معطوفا
على يترك او يتهاون اى ينبغى ان لا يفعل الخ وعلى الثانى يكون معطوفا
على لا يترك او لا يتهاون اى ينبغى ان يفعل الخ ثم انه على تقدير كونه عطفا
على المنفى كما فى الوجه الاول يحتمل كونه ايضا تتمة للوجه السابق بان يكون
العطف تفسيريا للترك او التهاون ويكون المراد انه لا ينبغى ترك الفعل
باعتبار عدم قصده او لا ينبغى التهاون فيه بهذا الاعتبار بناء على ما
هو المعلوم من عدم تحقق الفعل بدون القصد فاذا كان الفعل مطلوبا

يكون

يكون قصده ايضا مطلوبا وتركه انما يكون بترك قصده وحاصل وجه
العدول على هذا يرجع الى انه لما كان عدم تحقق الفعل بدون الارادة
الجازمة معلوما لكل عاقل ذكر سبحانه القيام بدل ارادته ايذانا بان
المطلوب تحقق الفعل وهو لا ينفك عن القصد فهذا المعنى اذ بانتفائه
ينتفى الكل الفعل وهو خلاف المنطوق فوجه العدول هو الاشارة
الى ظهور لزوم القصد ولك ان تجعل كلامه طاب ثراه ههنا اشارة الى
نكات ثلاثة للعدول الاولى ان التعبير عن الارادة بالفعل للاشعار
بان المطلوب وقوع الفعل ولا يكفى مجرد قصده اذ قد ينفك عن
تحقق الفعل واليه اشار بقوله بان الفعل ينبغى ان لا يترك الثانية
ان هذا التعبير للاشعار بكمال الاهتمام بتحقق الفعل حتى انه ينبغى
ان يتحقق مقارنا للقصد والارادة فى الزمان ولا يكفى مجرد القصد
الذى يتراخى عنه الفعل زمانا واليه اشار بقوله ولا يتهاون فيه
الثالثة ان هذا التعبير للاشعار بظهور لزوم القصد فانه لا يتحقق
فعل من الافعال بدونه واليه اشار بقوله ويفعل الخ اى ينبغى ان لا
يفعل بلا قصد فافهم
قوله فيجب
الوضوء للصلوة وذلك لان المفهوم من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الخ ان الصلوة علة الوجوب فالآية تدل على ان الوضوء واجب لها كما كلام

لاحد فيه لكونه معلوما من الاخبار المتضافرة والاجماع بل هو من
ضروريات الدين وانما الكلام فى انه هل فيها دلالة على عدم كونه واجبا
لنفسه ام لا والمشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه بعضهم الاجماع ان الوضوء
انما يجب بالاصالة عند اشتغال الذمة بمشروط به وقبله لا يكون الا مندوبا
تمسكا بمفهوم الاية وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا دخل الوقت
فقد وجب الطهور والصلوة ويمكن ان يقال ان الاجماع لم يثبت كما
سيجئ والمفهوم انما يكون معتبرا وحجة عند انحصار الفائدة فيه وفيما
نحن فيه يجوز ان يكون فائدة التعليق الاشعار بالوجوب للصلوة
بمعنى اشتراط الصلوة بها وذلك لا ينافى تحقق الوجوب بغيرها من
الاسباب مع ان المفهوم انتفاء الوجوب للصلوة عند عدم القيام اليها وهو
كذلك فلا دلالة فى الاية على المدعى ويظهر بما ذكرنا الجواب عن صحيحة
زرارة ايضا كما سيجئ وفى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله
عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما
او قاعدا فقد وجب عليه الوضوء ومثلها روايات اخر معتبرة وبالجملة
دلائل القول بوجوبه لنفسه مثل اكثر دلائل وجوب الغسل لنفسه ولعله
لهذا حكم المحقق ره فى رسائله بان القول بوجوب الغسل لنفسه دون
ساير الطهارات تحكم بارد فافهم قوله والغسل محمول على العرفى الخ لان

تحديده

فان القول بوجوب الغسل لنفسه دون ساير الطهارات تحكم

تحديده غير معلوم من الشرع فهو محمول على المعنى العرفى اما الاول الحقيقة
العرفية هيهنا غالبة على الحقيقة اللغوية فى الاستعمال او لعدم كون
الحقيقة اللغوية مرادة هيهنا بالاتفاق هذا على تقدير ثبوت كونه
فى اللغة بمعنى اجراء الماء على الشئ على وجه التحسين والتنظيف كما ادعاه
فى روض الجنان واما على تقدير اتحادها مع الحقيقة العرفية
بحذف القيد الاخير كما هو ظاهر كتب اللغة فلا اشكال والمراد باجراء
الماء على العضو اجراؤه ولو بمجريين من العضو كما صرح به قدس سره اذ
لا يعد ذلك غسلا عرفا وهو احتراز عن البلل الذى لا يقبل الانتقال
من محله الى محل اخر اذ لا يسمى ذلك غسلا وصرح جماعة من العلماء
بان تمثيل من بالغ فى وصف تقليل الغسل بالدهن ضرب من المبالغة
فى جواز تقليل الجريان ولا يريد جواز عدمه اصلا لعدم صدق مسمى
الغسل ح وقوله ره ولو بالة يدل على عدم وجوب اجراء اليد لتحقق
الامتثال بالغمس فى الماء وبصب الماء من الاناء وهو مذهب اكثر
الاصحاب لصدق الغسل بدونه وخالف فى ذلك ابن الجنيد فاوجبه
لحكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه هو المعهود فى الغسل وهو احوط
قوله على وجوبه كلما قام اليها الخ اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى الامر
المعلق على شرط او صفة هل يتكرر بتكررهما ام لا فاطبق القائلون

بان مطلق الامر يقتضى التكرار باقتضائه هيهنا والقائلون بعدمه اختلفوا
فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا
وقال اخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين الرازى وجماعة من المتاخرين
انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ لكن يفيده بالقياس وذهب العلامة
ومن تبعه الى ان الشرط والوصف ان لم يكونا علة الحكم لم يتكرر بتكررهما
والا تكرر ويفهم من شرح المختصر ان التكرر بتكررهما اتفاقى فى الامر المعلق
على ما ثبت عليته بالدليل ولا نزاع لاحد فيه وانما النزاع فيما اذا علق على
امر لم يثبت عليته والقول الظاهر انه يقتضى التكرار بتكررهما الا فيما اذا قامت
قرينة على خلافه نحو قول المولى لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر اللحم وذلك
لان الظاهر من التعليق هو العلية والعلة ينبغى ان يستصحب معلولها
فى جميع صور وجودها والا لم تكن علة والقول بان ذلك انما يكون
فى العلل التامة ومطلق التعليق اعم مدفوع بانه ليس المراد من العلة
فى الاحكام الشرعية ما يجب وجود المعلول عند وجودها وهو ظاهر بل المراد
منها ما يجب ايجاد المعلول باختيار المكلف عند وجودها ولا شك ان
ذلك يستفاد من ظاهر التعليق الا يرى ان من قال ان جاءك عالم فاتحفه
به وان جاءك جاهل فاكرمه استقبح العقلاء كلامه وايضا لم يزل الائمة عليهم السلام
والصحابة والعلماء يستدلون على التكرار والعلية بامثال الاوامر الواردة

شرعا

شرعا المعلقة على شرط او صفة ولم ينقل احد منهم بعدم فهم ذلك وهذا
فى الشرط اظهر واكثر مثل ما يستدلون بوجوب غسل الجنابة بقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وبوجوب الوضوء للصلوة بالاية ونحو ذلك لولا
لفهمهم ذلك من التعليق وبالجملة اذا علق الامر على شرط او صفة يعلم
من القرينة عدم عليته فلا دلالة فيه على العموم مثل اذا دخلت السوق فاشتر
اللحم ونحو اكرم زيدا الجاهل واذا لم يفهم من القرينة ذلك بل يكون الشرط
والصفة يصلحان للعلية فالظاهر من التعليق العلية والعموم نحو ان
زنى الزانى فاجلده او اجلد زيدا الزانى فلا يحتاج اثبات العلية الى دليل
خارجى كما هو المتعارف فى الاستدلالات الفقهية ولعل هذا هو مراد العلامة
طاب ثراه ومن تبعه حيث ذهبوا الى افادة التكرار اذا كانا علة وليس
مرادهم ان ذلك انما يكون فيما اذا كانت العلية معلومة من دليل خارجى
اذ قد عرفت انه لا نزاع لاحد فيه وكذا مراد من ذهب الى افادة ذلك بالقياس
ومن ذهب الى افادة التكرار مطلقا الا فيما اخرجه الدليل والقرينة
الخارجية اذ لا ينبغى النزاع فى عدم افادة التكرار ح فظهر بما ذكرناه
ان الظاهر من كلمة اذا فى الاية العموم عرفا بالنسبة الى الاوقات بمعنى وجوب
الوضوء كلما قام المكلف الى الصلوة وان لم يكن لغة والمعنى العرفى لكونه
اغلب فى الاستعمال ينبغى ان يحمل خطاب الله تعالى عليه بل لا يبعد القول بفهم ذلك

لغة ايضا اذ النقل على خلاف الاصل وعلى هذا فلعل قوله ره والا لم يكن
لغة على سبيل التنزل قوله ولان الظاهر الخ كذا في النسخ ولعل الاظهر ترك
الواو حتى يكون علة لافادة العموم عرفا لما عرفت ان فهم العرف ذلك انما
هو لفهم العلية من التعليق ويمكن توجيهه بان يق المذكور سابقا هو مجرد
فهم العموم عرفا من غير ملاحظة علة ذلك وههنا قد لوحظ علة ذلك الفهم
لا يق التعليق يدل على العلية في الجملة فيجوز ان يكون العلة التامة القيام
الى الصلوة مع امر اخر مثل الحدث الاصغر لانا نقول قد عرفت ان الظاهر من
التعليق هو علية الشرط غير مدخلية امر اخر قوله ولكن قيده بالاجماع والاخبار
الخ اقول بل ما بالصلوة الواجبة ايضا على المشهور عدا صلوة الجنازة ان كان
اطلاقها عليها حقيقة كما هو الاحتمال المرجح فانه لا معنى لوجوب الشرط
مع عدم وجوب المشروط واطلاق الوجوب على الوجوب الشرطي بمعنى عدم
جواز الاتيان بالمشروط بدون الشرط وان كان يصح تركهما معا مجاز فان
المذمة والعقاب انما هما لاجل الاتيان بالمشروط بدون الشرط وهو بدعة
لا على ترك الشرط لجواز الترك لهما كاف وكلام المصنف يدل على ان الاجماع
والاخبار يدلان على عدم الوجوب على غير المحدث ويعلم من ذلك جواز اداء
الصلوة بالوضوء السابق الرافع للحدث من غير تخلل الحدث قال ابن ادريس
في السرائر انه يجوز ان يودى بالطهارة المندوبة الفرض بدليل الاجماع من

اصحابنا

اصحابنا وقال العلامة في المنتهى اذا توضا لنافلة جاز ان يصلي بها فريضة
وكذا يصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم خلافا
للظاهرية ولو جدد الطهارة كان افضل واستدل على الاكتفاء بوضوء
واحد بما رواه الشيخ في الموثق عن ابن بكير قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
اذا استيقنت انك قد توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وهذا عام في الوضوء السابق وفي غيره والرواية محمولة
على النهي عن التجديد مع اعتقاد الوجوب وهو حرام لكونه بدعة فلا
تنافي استحباب التجديد وبما رواه في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر
عليه السلام قال واذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال
اخرى في الصلوة وفي غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله
عليك فيه وضوءه لا شيء عليك وذلك يدل على جواز استعمال الوضوء
في الصلوة المتعددة واستدل في المدارك بعموم ما دل على ان الوضوء
لا ينقض الا بالحدث كقوله عليه السلام في صحيحة اسحق بن عبد الرحمن الاشعري
لا ينقض الوضوء الا حدث وفي صحيحة زرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من
طرفيك والنوم وغير ذلك من الاخبار الكثيرة والاحسن كما فعله بعض
المحققين الاستدلال بما رواه الشيخ في التهذيب في اواسط باب التيمم والحكم
عن حماد بن عثمن في الصحيح قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء

التيمم لكل صلوة قال لا هو بمنزلة الماء وما رواه ثقة الاسلام ره في الكافي
في باب صفة التيمم بطريقين صحيحين على الظاهر عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع
يصلي الرجل بوضوء واحد صلوة الليل والنهار كلها قال نعم ما لم يحدث واقول
قد ظهر الشمامن نقلناه انه لا ينبغي النزاع في جواز اداء الصلوة المتعددة
بوضوء واحد للصلوة الواجبة والنافلة فان عموم الاية مخصص كما علمت
ويمكن ان يق بعدم جواز الدخول في الصلوة الا فيما قام عليه الدليل
على اجزاء الوضوء السابق لان المكلف وقت القيام الى الصلوة مامور بالوضوء
وسقوط الوجوب عنه يحتاج الى دليل قوي اذ كون كل وضوء رافعا للحدث
التام مثل الوضوء الذي للتجديد والوضوء الذي قبل وقت الصلوة بحيث
لا ينتهي اليها زمانا من غير فعل الصلوة النافلة مثلا قال ابن ادريس في السرائر
واجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او نية
استباحة الصلوة بالطهارة فاما ان توضا الانسان بنية دخول المساجد
والكون على طهارة او الاخذ في الحوائج فان الانسان مستحب له ان يكون في
هذه المواضع على طهارة فلا يرتفع حدثه ولا يستبيح بذلك الوضوء
الدخول في الصلوة ونسب العلامة في لف هذا القول اليه والى الشيخ في ط
واختار هو ان حدثه يرتفع وقال المحقق في المعتبر بعد نقل الكلام عن الشيخ
في ط ولو قيل يرتفع حدثه كان حسنا لانه قصد الفضيلة وهي لا تحصل

من دون

من دون الطهارة وكذا البحث لو قصد الكون على طهارة وكذا لو قصد
وضوءا مطلقا ويظهر من ذلك عدم ثبوت الاجماع الذي ذكره ابن ادريس
كيف ولو ثم لزم القول بوجوب نية رفع الحدث والاستباحة بلا خلاف
مع عدم التعرض لذلك في شيء من الاخبار وعموم الاخبار المتقدمة يدل
على ما استحسنه المحقق واختاره العلامة ره والاحوط الاحتياط واضح فافهم
قال في زبدة الشرايع قوله تعالى فاغسلوا الخ معناه فاغسلوا ان لم يكن
مغسولة او معناه فاغسلوها ان كنتم محدثين وهذا معلوم بكلاله
العقل فان تحصيل الحاصل محال والامر به باطل وفيه ما لا يخفى وفي الايضاح
فيه فان قلت لم قيد الامر بالشرط في قوله تعالى وان كنتم جنبا ولم يقيد
به في قوله فاغسلوا وجوهكم الخ بقوله ان كنتم محدثين مع انه محتاج
اليه الاشارة قلت بناء على ان اسباب الحدث كثيرة يشايع وجودها آنا فآنا
فكان وجود الحدث وتحققه معلوما لا يحتاج الى ذكره بخلاف الاسباب
الموجبة للجنابة فانها قليلة يعسر وجودها ولا يوجد الاكثر الا بعد
ايام فيكون كونهم جنبا مجهولا ومشكوكا فيه فاحتيج الى ذكرها فلذا اورد
الكلام ههنا مصدرا بان الشرطية المستعملة عند البلغاء في الشك وفي الاول
باذا المفيدة للتحقق والوقوع عندهم اقول وما ذكره حسن ويمكن ان
يفهم قيد المحدثين من الاية ايضا كما سيجيء بضميمة عدم الفرق بين

الحدث كما قيل وسيجي ما فيه قوله وقيل كان ذلك في اول الامر الخ قال في ك
وقيل ان الفرض كان في اول الاسلام التوضؤ عند كل صلوة ثم نسخ بالتخفيف
يروى ان ابن عمر قال حدثتني اسماء بنت زيد بن الخطاب ان عبد الله بن حنظلة بن
ابي عامر الغسيل حدثها ان النبي صلى الله عليه وآله امر بالوضوء عند كل صلوة
فشق ذلك عليه فامر بالسواك ورفع عنه الوضوء الا من احداث فكان
عبد الله يرى ان ثم قضى على ما كان عليه فكان يتوضا وروى سليمان بن
بريدة عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضا لكل صلوة فلما
كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد فقال له عمر يا رسول الله صنعت
شيئا ما كنت تصنعه فقال عمدا فعلته يا عمر وقيل انه هذا اعلام بان الوضوء
لا يجب الا للصلوة لانه روى ان النبي ص كان اذا احدث امتنع من الاعمال كلها
حتى انه لا يرد جواب السلام حتى يتطهر ثم يجيب حتى نزلت هذه الاية انتهى ومثله
في التبيان قوله وردّ النسخ الخ قال الشيروانى وفيه نظر لان اكثر المفسرين
كابن عباس ومجاهد والحسن وقتاده قال ان قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله
ولا الشهر الحرام الاية يقتضى حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله
تعالى اقتلوا المشركين وقوله تعالى ولا امين بيت الحرام يقتضى حرمة منع المشركين
عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا فلا يتم الاستدلال على عدم نسخها مطلقا لجواز ان يكون هذه الاية
منسوخة

ان بعض العلماء جوز ان يكون ... وغيره صرح بنقل ... الخ
وذلك لان النسخ ... المراد ان ذلك ... منه

منسوخة ايضا كما قيل الاكثر انه لم ينسخ من سورة المائدة الا ذلك الاية كما
قال الشعبي انتهى ومما قاله اخيرا انسب في ان الى الشعبي وقتاده ومجاهد و
ابن زيد ونقل انه قيل لم ينسخ من هذه السورة شيء ولا من هذه الاية
لانه لا يجوز ان يبتدئ المشركون في الاشهر الحرم بالقتال الا اذا قاتلوا عن ابن
جريح وهو المروى عن ابي جعفر ع وروى نحوه عن الحسن انتهى ومثله
في التبيان واما قوله تعالى ولا امين البيت الحرام فيحتمل ان يكون المراد به
النهي عن ان يوخذ بعد الاسلام بطلب ثار ايام الجاهلية كما هو قول
بعض المفسرين ولا يكون المراد به النهي عن منع المشركين عن المسجد الحرام حتى
يلزم القول بالنسخ ثم لا يخفى ان كون المائدة اخر القران نزولا كما رواه
العامة وكذا ما روى من طريق الخاصة في صحيحة زرارة في زيادات التهذيب
عن ابي جعفر ع ان عليا ع قال انما انزلت المائدة قبل ان يقبض صلى الله
عليه وآله بشهرين او ثلاثة يدل على عدم نزول الاية في صدر الاسلام
وجوب الوضوء لكل صلوة في توجيه عموم الاية كما ادعاه القائل بالنسخ
ولعل هذا هو مراد من رد النسخ بقوله صه المائدة اخر القران نزولا واما
الاستدلال به على ابطال احتمال النسخ وعلى هذا فلعله لم يتعرض لدفع
احتمال فكانه لا يتم اذ يرد عليه انه يدل على ان ناسخ الاية ليس في القران
في غير هذه السورة وذلك لا يدل على عدم النسخ مطلقا لجواز ان يكون

ملاوحه للقول بان كان الحكم في صدر الاسلام ... ان ... ذلك ... نسخ ...

ناسخه قوله ص بعد نزول الاية الا ان يقال المفهوم من قوله فاحلوا حلالها
الخ عدم النسخ مطلقا وشموله لوجوب الواجبات باعتبار ان ترك الواجب حرام
لكن يبقى الكلام في سند الرواية وايضا يجوز ان يكون ناسخها آخر الاية
اي قوله تعالى او جاء احد منكم الخ فانه يفهم منه ان الواجب على المتغوط
والمجامع اذا وجد الماء الطهارة المائية ومدخلية الحدث في ايجاب الطهارة
المائية يقتضى عدم كون القيام الى الصلوة علة مستقلة في ايجاب الوضوء
وهو المدعى وهذا الاحتمال مبني على كون نزول آخر الاية بعد حضور وقت
العمل بالعموم المفهوم من اولها فان الخاص ح ناسخ بلا خلاف او قبل حضور
وقت العمل ان لم يجوز تاخير بيان العام وجوزنا النسخ قبل حضور وقت العمل
ولعل القائل قائل بذلك فافهم وهذا احد الوجوه في توجيه الاية ايضا
مع قطع النظر عن النسخ بان يقال ان عمومها مخصص بما علم من آخر الاية كما
في حواشي الشيروانى وذكره صاحب الكشاف ايضا ويرد عليه ان هذا الاستنباط
مع احتياجه الى ضم عدم الفرق بين الاحداث بالاجماع وغيره انما يتم اذا كان
قوله ان كنتم مرضى الخ معطوفا على قوله فاغسلوا او على ان كنتم صحاحا قادرين
محذوفا حتى يكون المفهوم ان كل واحد من التيمم والوضوء والغسل انما
يجب بالاحداث المذكورة للصلوة واما اذا كان معطوفا على قوله اذا قمتم
الى الصلوة الخ فلا احتمال ان يكون كل واحد من القيام الى الصلوة والحدث
علة

علة مستقلة لوجوب الوضوء مثلا الا ان يتمسك بالاجماع والاخبار الدالين
على عدم وجوبه على غير المحدث فالاولى التمسك بها اولا كما فعله المصنف
ثم ره فتامل قوله ولعل النسخ تامل اى في صحته ووقوعه هنا مع قطع
النظر عن الخبر المذكور ووجهه ان حكم الاية باق في المحدثين ودفع العموم
تخصيص لا نسخ ثم لما استشعر ره بانه يمكن ان يكون مراد القائل انه نسخ
باعتبار دفع العموم بعد ما كان معمولا به ومرادا وليس ذلك تخصيصا
قال ره الا ان يقول المراد ولا يخفى انه يمكن ان يكون اطلاق النسخ عليه باعتبار
مجرد كون العموم مرادا وان لم يكن معمولا به كما ذهب اليه بعض الاصوليين
والتفصيل المقام ان العام اذا كان مقدما على الخاص فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا بلا خلاف وان كان قبله فمن جوز
تاخير بيان العام جعله تخصيصا وغير المجوز بين قائل بكونه ناسخا وهو
من لا يشترط في النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهو من منع جواز
النسخ قبل حضور وقت العمل فافهم قوله وكذا في الندب اى كذا لا تامل
في الندب فانه خروج عن ظاهر الامر مع الاتيان للوجوب بالنسبة الى المحدثين
وهذا مبني على حمل الندب على المعنى المصطلح كما هو الظاهر وحاصل التوجيه
الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال مراد القائل الندب بالنسبة الى المتطهرين
فيكون مراده حمل الامر في الاية على الرجحان المطلق لا الندب الاصطلاحي

والتفصيل بالوجوب في المحدثين والندب في غيرهم معلوم من الخارج قوله
وهذا صحيح ولكن ليس الخ اى هذا الاحتمال صحيح في نفسه لكن ليس هذا
مراد من قال بان المراد بالامر هنا الندب كصاحب الكشاف حيث قال فان
قلت ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه
قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان
يكون للندب انتهى فان الظاهر من قرينة المقابلة ان المراد بالندب هو المعنى
الاصطلاحى اللهم الا ان يقال ان مراده حمل الامر على الندب هو المعنى الاصطلاحى
والتخصيص بغير المحدثين بان يكون حكم المحدثين معلوما من السنة كما
صرح صاحب الكشف فاندفع التامل الذى ذكره في احتمال الندب
وان كان هذا الوجه بعيدا لانه قد يرتكب امثال هذه التوجيهات للموضع
الضرورة قوله وايضا قال في الخ حيث قال فان قلت هل يجوز ان يكون
الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء على وجه
الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز
والتعمية انتهى واعلم انه ان احمل كلامه على ان كون المراد بالامر كل واحد من
الوجوب والندب الغاز وتعمية كما يشعر به ظاهر عبارة المص فيرد عليه
ان غاية ما يلزم من الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى ان يكون الامر مستعملا
هنا في المعنى المجازى كما هو مذهب اكثر الاصوليين وان ذهب بعضهم

الى انه حقيقة ومجاز باعتبارين والمجاز غير الغاز وان كان بعيدا لعدم
القرينة عليه في الكلام ويبعد الاحتمال المذكور ولكن ذلك لا يلحقه
بالالغاز الذى لا يجوز استعماله في كلام الحكيم في مقام بيان الاحكام
اذ ربما اكتفى سبحانه بالقرينة الخارجية مثل البيان النبوى والاجماع
المنقول على عدم الوجوب على غير المحدث اذا اكثر ايات الاحكام كذا الا ان
تفاصيلها معلومة من البيان النبوى مع ان ذلك مناف للتوجيه الذى
ارتكبه في اية المسح كما سيجئ على انه يجب كلام القائل الحمل على القدر المشترك
على طريقة عموم المجاز بان يكون التفصيل معلوما من الخارج والقول
بان المجيب لما كان هو السائل فهو اعرف بمراده في السؤال مدفوع بانه لا
وجه لعدم التعرض لهذا الاحتمال ايضا مع ظهوره الا ان يقال ان مراده
من احتمال الندب سابقا هو الرجحان المطلق وان حمل كلامه على ما يتم
القدر المشترك ايضا بان يكون المراد تناوله لما اعم من ان يكون باعتبار
استعماله في كل واحد منهما في اطلاق واحد او اعتبار استعماله في القدر
المشترك فورود الايراد الذى ذكره المص عليه بالنسبة الى احتمال القدر
المشترك اذ استعمال الامر في القدر المشترك بين الوجوب والندب شايع
متعارف حتى ذهب بعضهم الى ان معنى الامر حقيقة فيه فكيف
يكون استعماله فيه لغزا مع ان هذا الاحتمال ليس اضعف من احتمال الامر

على الندب الذى ذكره اولا بناء على ما هو الظاهر من معنى الامر فان كان معتقده
ان حمل الكلام على المعنى المجازى لا يجوز من غير قرينة لقول فينبغى ان لا
يجوز الحمل على الندب ايضا وان كان القرينة هنا الاخبار الخارجية
مثل الاخبار والاجماع فكذا هنا وظهر مما ذكرناه حال احتمال كون مراده
خصوص القدر المشترك ايضا فظهر من تضاعيف الكلام ان مراده من
من قوله وايضا انما ان هذا الكلام الذى ذكره صاحب الكشاف يتوجه
عليه الايراد ايضا مثل احتمال الندب الذى ذكره اولا ان التوجيه المذكور
لاحتمال الندب لا يجرى في كلام الكشاف لان مراده احتمال الندب
الاصطلاحى بقرينة المقابلة كما مر ولانه صرح بعدم تجويز هذا الاحتمال
فلا يجوز توجيه كلامه به فيكون هذا وجها اخر لعدم جريان التوجيه
المذكور في كلام صاحب الكشاف مع احتمال ان يكون كلمة ايضا اشارة
الى كلا الوجهين فافهم قوله على انه قال الخ حيث قال بعد ما ذكر
قراءة النصب في ارجلكم ودلالته على وجوب الغسل فان قلت فما تصنع
بقراءة الجر ودخولها في حكم المسح قلت الارجل من بين الاعضاء
الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف
المذموم المنهى عنه فعطف على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على
وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجئ بالغاية اماطة

لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة
انتهى ولا يخفى ان احتمال كون الامر للمعنى الاعم من الوجوب والندب
احتمال ظاهر ومقبول بخلاف احتمال كون المراد بالمسح اعم من معناه
الحقيقى والغسل القليل بل هذا احتمال تفرد به صاحب الكشاف وما ذكره
من القرينة لا يصلح قرينة لفهم ذلك فان اختلاف المتعاطفات في الحكم
وعكسه واقع فالغاية لا يمكن ان يكون قرينة فلا يجوز حمل المسح على
ما حمله وسيجئ توجيهها اخر لكلامهم في كون الغاية قرينة على كون الارجل
مغسولة وبطلان جميعها فتربص لا يقال العطف في حكم تكرير العامل
فلم يستعمل في هذا التوجيه المسح في اطلاق واحد في معنييه الحقيقى
والمجازى وايضا يجوز ان يكون هذا من صناعة الاستخدام عنده
بناء على تفسيره بانه عبارة عن ان ياتى المتكلم بلفظة مشتركة بين
معنيين اشتراكا اصليا متوسطة بين قرينتين يستخدم كل قرينة
منهما معنى من تلك اللفظة على ما ذكره صفى الدين الحلى في كتاب النتائج
الالمعية في شرح الكافية البديعة وجعل منه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل لانه استخدم
لفظة الصلوة بمعنيين احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله حتى تعلموا
ما تقولون والاخر موضع الصلوة بقرينة قوله ولا جنبا الا عابرى سبيل

والاستخدام مقبول عند الكل بل هو من المحسنات لانا نقول ظاهر العطف
يقتضي تكرير العامل لفظا ومعنى لا مع وجود القرينة وقد عرفت عدمها
في الاية الا ترى ان من قال قتلت زيدا وعمرا ثم قال اردت بقتل عمرو الضرب
الشديد من غير قيام قرينة في الكلام يستهجن العقلاء كلامه ويخرجوا عن
عداد البلغاء فكيف يجوز مثل هذا الاحتمال في كلامه سبحانه قال الشيخ
الطبرسي ره بعد نقل كلام الكشاف وهذا كلام فاسد لان حقيقة العطف
يقتضي ان يكون المعطوف في حكم المعطوف عليه وكيف يكون المسح في
معنى الغسل وفائدة اللفظين مختلفة واما ما صنعنا من الاستخدام فمع قطع
النظر عن عدم تعرض صاحب الكشاف لذلك في شيء من المواضع والظاهر
منه ان الاستخدام عنده هو ان يراد باللفظ معنى وبالضمير الراجع اليه
معنى اخر كما هو المشهور نقول لا نشك في كونه مقبولا عند قيام القرينة
وقد عرفت حال القرينة في الاية ولعله الاشارة الى ما ذكرناه قال ره اخيرا
فتامل فيه قوله فظهر كون المراد المعنى الخ فان الاحتمال الذي ذكره صاحب
الكشاف قد عرفت حاله وستعرف ايضا حال احتمال الجر على الجوار قوله كما
فهمه بعض الصحابة واهل البيت عليهم السلام اما كون مذهب اهل البيت
عليهم السلام ذلك فهو معلوم بالتواتر عنهم عليهم السلام وهم ادرى بما في
البيت مع اتفاق الاخبار من الطريقين على كون اتباعهم عليهم السلام منجيا

واما فهم

واما فهم بعض الصحابة ذلك فقال في ن وقد روي القول بالمسح عن جماعة
من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وابي العالية والشعبي وقال
الحسن البصري بالتخيير بين المسح والغسل واليه ذهب الطبري والجبائي
الا انهما قالا يجب مسح جميع القدمين ولا يجوز الاقتصار على مسح ظاهر
القدم وروي عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على رجليه
وروي عنه قال ان في كتاب الله المسح ويابى الناس الا الغسل وقال الوضوء
غسلتان ومسحتان وقال قتادة افترض الله غسلتين ومسحتين ونقل
من انس انه قال بعد ما قيل ان الحجاج قال اغسلوا بطون القدمين وظهورها
وعراقيبها صدق الله وكذب الحجاج قال الله وامسحوا برؤسكم وارجلكم
وكان انس اذا مسح قدميه بلهما وقال الشعبي نزل جبرئيل عليه السلام بالمسح
ثم قال الا ترى التيمم يمسح ما كان غسلا ويلغى ما كان مسحا وروي عن عكرمة
ايضا انه كان يمسح رجليه ويوافق المنقول عنهم ما نقله الشيخ الطوسي ره
في التبيان قوله وقد جاء في بعض الاخبار المعتبرة الخ اشارة الى صحيحة
زرارة في الفقيه عن الباقر عليه السلام قال قلت له اخبرني عن حد الوجه
الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله عز وجل
بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يؤجر
وان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس

الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى
ذلك فليس من الوجه فقلت له الصدغ من الوجه فقال لا قال زرارة
قلت له ارايت ما احاط به الشعر فقال كلما احاط به الشعر فليس على العباد
ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وهذه الرواية مذكورة
في الكافي والتهذيب ايضا ورواه الخ بطريق حسن ويحتمل الصحة ايضا لكنها
فيهما مضمرة والاضمار غير مضر مع اسناد الصدوق اياها الى الباقر
عليه السلام وابن الجنيد والشيخ في الخلاف اسنداها الى احدهما عليهما
السلام وندارة اجل قدرا من ان يسال غير المعصوم عليه السلام عن
الاحكام الشرعية مع انها مشهورة رواية وفتوى وفهم الاصحاب التحديد
المذكور للوجه من هذه الرواية فان قوله ع ما دارت عليه الوسطى و
الابهام بيان لعرض الوجه وقوله عليه السلام من قصاص شعر الراس
الى الذقن لطوله وقوله عليه السلام اخيرا وما جرت عليه الاصبعان
مستديرا تاكيد لبيان العرض المفهوم اولا ويمكن ان يكون قوله
عليه السلام اولا ما دارت بيانا للحد الوجهي مجملا وقوله من قصاص الخ
بيانا للحد الطولي والعرضي مفصلا وقوله فهو من الوجه تاكيد للحكم
المستفاد من قوله عليه السلام الوجه الذي الخ وتفريع كالنتيجة على
ما ذكره من التحديد وقد تفطن المحقق البهائي قدس سره لوجه اخر في

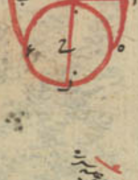
معنى

معنى الرواية وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه
الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن
وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثابتا وسطه وادير على
نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله
قال رحمه الله تعالى وذلك لان الجار والمجرور في قوله عليه السلام من
قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر محذوف
والمعنى ان الدوران يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال
من الموصول الواقع خبرا من الوجه وهو لفظة ما ان جوزنا الحال
عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان
حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا على
قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما
ودار طرف الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام
على الجانب الايمن الى فوق تمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام
مستديرا وتحقق ما نطق به قوله ع وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
فهو من الوجه وبهذا يظهر ان كلا من طول الوجه وعرضه قطر من
اقطار تلك الدائرة من غير تفاوت ويتضح خروج النزعتين والصدغين عن
عن الوجه وعدم دخولهما في التحديد وكذلك العذاران ومواضع التحذيف

دلخلها كما يشهد به الاستقراء والتتبع واما العارضان فيقع بعضها داخلا
والبعض خارجا عنها فيغسل ما دخل ويترك ما خرج على ما يستفاد
من الرواية وح يستقيم التحديد المذكور فيها ويسلم عن النقوض
ولا يدخل فيه ما هو خارج ولا يخرج ما هو داخل وذكره ان التحديد
الذي فهمه الاصحاب يقتضي بظاهره دخول النزعتين والصدغين ولكن
ومواضع التحذيف في الوجه وخروج العذارين عنه لكن النزعتان
وان كانتا تحت القصاص فهما خارجتان عن الوجه عند علمائنا
وكذا الاغم واقصاص الناصية وما على سمته من الجانبين في عرض
الراس واما الصدغان فهما وان كانتا تحت الخط العرضي المار بقصاص
الناصية ويحويهما الاصبعان غالبا الا انهما خرجا بالنص واما العارضان
فقد قطع العلامة في المنتهى بخروجهما وشيخنا الشهيد في الذكرى
بدخولهما واما مواضع التحذيف فقد ادخلها بعضهم لاشتمال الاصبعين
عليها غالبا ووقوعها تحت ما يسامت قصاص الناصية واخرجها اخرون
لنبات الشعر عليها متصلا بشعر الراس وبه قطع العلامة في التذكرة واما
العذاران فقد ادخلها بعض المتاخرين وقطع المحقق والعلامة
بخروجهما للاصل ولعدم اشتمال الاصبعين عليهما غالبا وعدم المواجهة
بهما انتهى كلامه ره واقول لا يخفى عليك ان ظاهر قوله عم من قصاص
شعر

شعر الراس الى الذقن ان دوران كل من الوسطى والابهام من القصاص
الى الذقن وكذا ظاهر قوله عم وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
بموضع واحد وعلى ما ذكره ره يكون دوران احديهما من القصاص
والاخرى من الذقن ومع ذلك فلا خفاء في بعد فهم هذا المعنى من
الرواية ويؤيده عدم فهم احد من الاصحاب منها ذلك بل هو مما انفرد به
طاب ثراه والتحديدات الشرعية ينبغي ان تكون محمولة على المتبادر
ولما ذكره ره تاييدا للمعنى المذكور من ان هذا التحديد يقتضي بظاهره
الخ فهو مبني على ان المراد من الرواية على ما فهمه الاصحاب ان حد الوجه هو ما دارت
عليه الوسطى والابهام بعد فرضهما منفرجتين وموضوعتين على قصاص
الناصية وما على سمته من الجانبين كما فهمه قدس سره من كلامهم واوضحه
في الاربعين وهو بعيد لانه لا يتحقق الدوران والاستدارة
حقيقة وهو خلاف ظ قوله عم ما دارت عليه الوسطى والابهام وكذا
قوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا وايضا ذلك يقتضي
دخول ما ذكره ره مع انه عم صرح في هذه الرواية بخروج الصدغين
فكيف يمكن حمل كلامه عليه السلام في تحديد الوجه على ما فهمه في الاربعين
حتى يتكلف بان مراده عليه السلام من التحديد المذكور اولا غير الصدغ
مع انه لو لم يستثن زرارة عن الصدغ لكان ينبغي بمقتضى التحديد

صورة الكل



المذكور دخوله فلا ينبغي حمل الرواية على هذا المعنى ولا النسبة الى معظم
الاصحاب بل المراد ان حد الوجه ما دارت عليه الوسطى والابهام ومبدأ
تلك الدوران من قصاص شعر الراس ومنتهاه الى الذقن وهو حده
طولا وحده العرض ما جرت عليه الاصبعان مستديرا او يظهر ذلك
بوضع وسطى الاصبعين على قصاص الناصية وهو الموضع الذي اكتنفه
النزعتان ثم ادارتهما بانفراجهما قليلا حتى يتجاوزا عن النزعتين
ويتصلا بما على سمت قصاص الناصية من قصاص الجانبين ثم ادارتهما
وانفراجهما قليلا قليلا حتى يتحقق كمال الانفراج في وسط الوجه ثم تتقاربا
حتى يتصل احدهما بالاخرى في الذقن فيتحقق الدوران حقيقة او
المراد مجرد وضع راسهما على قصاص الناصية ثم ادارتهما الى الذقن
من غير ملاحظة وصولهما بما على سمت قصاص الناصية من الجانبين
والاول احوط بل الظاهر من الرواية عند التامل لعدم التصريح فيها بالاكتفا
بقصاص الناصية وما على جانبيه من الطرفين قصاص ايضا فينبغي
وصول الاصبعين اليهما ايضا ولا يختلف الحد لاجل الاختلاف
المعنى الثاني وعلى كل تقدير فلا شك في خروج النزعتين والصدغين
والعذارين عن حد الوجه غالبا واما مواضع التحذيف فهي داخلة
على الاحتمال الاول ويحتمل الخروج اما كلا او بعضا على الاحتمال الثاني

واما

قوله لا يدل على اعتبار النية اشعارا بانه لا يدل على عدم اعتبارها
كما هو مذهب ابي حنيفة ومن تبعه فان المقصود من الاية ليس الا ذكر
اركان الوضوء وافعاله الظاهرية لا جميع ما يعتبر في صحته شرعا فان ذلك
معلوم من السنة النبوية ولا خلاف بين علمائنا في اعتبار النية في
الطهارة المائية والترابية ويدل عليه بعد الاجماع على الظاهر قوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما سيجيء في الكتاب وغير ذلك
من الايات ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وان لكل امرء
ما نوى وقول الرضا عليه السلام لا عمل الا بنية وغير ذلك من الاخبار فلا
شك في اشتراط صحة العبادات بقصد القربة والاخلاص لكن حمل بعض الآيات
والاخبار على ان المعتبر في الاخلاص هو الاتيان بالعبادات لمجرد الامتثال

٦٥

واما العارضان فالحال فيهما كما ذكره من دخول بعضهما في حد الوجه
فيجب غسله وخروج بعضها فلا يجب غسله بل لا فرق عند التامل بين
المعنى الذي ذكره وبين الاحتمال الحسن الذي ذكرناه للرواية
بحسب المال ولا يبعد ان يقال ان غرضه عليه السلام من تعيين المبدأ
والمنتهى للدوران في بيان حد الوجه المأمور بغسله الاشعار لوجوب
الابتداء بغسل الوجه من الاعلى الى الاسفل وليس الغرض مجرد تعيين
المغسول من غير اعتبار مبدأ من الغسل فتامل فانه بالتامل حقيق

قوله لا يدل على اعتبار النية اشعارا بانه لا يدل على عدم اعتبارها
كما هو مذهب ابي حنيفة ومن تبعه فان المقصود من الاية ليس الا ذكر
اركان الوضوء وافعاله الظاهرية لا جميع ما يعتبر في صحته شرعا فان ذلك
معلوم من السنة النبوية ولا خلاف بين علمائنا في اعتبار النية في
الطهارة المائية والترابية ويدل عليه بعد الاجماع على الظاهر قوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما سيجيء في الكتاب وغير ذلك
من الايات ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وان لكل امرء
ما نوى وقول الرضا عليه السلام لا عمل الا بنية وغير ذلك من الاخبار فلا
شك في اشتراط صحة العبادات بقصد القربة والاخلاص لكن حمل بعض الآيات
والاخبار على ان المعتبر في الاخلاص هو الاتيان بالعبادات لمجرد الامتثال

وانفراجهما قليلا قليلا حتى يتحقق كمال الانفراج في وسط الوجه ثم تتقاربا
حتى يتصل احدهما بالاخرى في الذقن فيتحقق الدوران حقيقة او
المراد مجرد وضع راسهما على قصاص الناصية ثم ادارتهما الى الذقن
من غير ملاحظة وصولهما بما على سمت قصاص الناصية من الجانبين
والاول احوط بل الظاهر من الرواية عند التامل لعدم التصريح فيها بالاكتفا
بقصاص الناصية وما على جانبيه من الطرفين قصاص ايضا فينبغي
وصول الاصبعين اليهما ايضا ولا يختلف الحد لاجل الاختلاف
المعنى الثاني وعلى كل تقدير فلا شك في خروج النزعتين والصدغين
والعذارين عن حد الوجه غالبا واما مواضع التحذيف فهي داخلة
على الاحتمال الاول ويحتمل الخروج اما كلا او بعضا على الاحتمال الثاني

واما

وموافقة ارادته وابتغاء وجهه الكريم قال بعضهم وهو الظ من كلام
المتكلمين كما قاله في الذكرى ان القربة طلب الرفعة عنده تعالى نيلا للثواب
وتبعيدا عن العقاب ويدل عليه الترغيبات بالثواب على الاتيان بالعبادات
والترهيبات عن العقاب بتركها وتعليق الفلاح على فعلها في الآيات
والاخبار المتكثرة ويدل عليه ايضا خصوص بعض الاخبار والظاهر انه
كلا منهما محصل للاخلاص وان كان قصد مجرد الامتثال مرتبة المقربين
والتفاوت بين المرتبتين بعد المشرقين فلا يبطل العبادة بقصد نيل
الثواب والهرب عن العقاب كما هو مختار الشهيد في الذكرى والقواعد
وهو الذي يقتضيه نفي الحرج وسهولة الشريعة فان قصد مجرد الامتثال
امر صعب لا يكاد يوجد الا للمقربين وان امكن القول بالبطلان
اذا كان العلة في فعلها مجرد الثواب او مجرد الحذر عن العقاب او هما معا
بمعنى انه لو فرض المكلف تحقق امره تعالى مجردا عن الترغيب والترهيب
لم يقدم على الفعل وان كان فيه ايضا تاملا فان الباعث على الاقدام
على الفعل هو وجوب امره سبحانه وهو لا يتحقق بدون الترغيب و
الترهيب في الاوامر المستحبة الباعثة الترغيب فقط فالظاهر عدم
البطلان بقصدهما وخصوصا مع ضمهما بقصد الامتثال وبالجملة
لا شك في وجوب النية بمعنى الاخلاص واما اشتراط تشخص الفعل

اغيره

اعتبره المتاخرون فلا نص عليه بخصوصه ولم يذكره القدماء في كتبهم
وخلو الاخبار عن ذلك يدل على عدم الاعتبار مع اهتمام الشارع
صلوات الله عليه واله بالامور ولا سيما بالعبادات والدليل العقلي
على اعتباره غير تام والاحتياط لا يترك واعلم ان المحقق في المعتبر
استدل على اعتبار نية استباحة الصلوة او رفع الحدث وادعى
ان معناهما واحد بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى للصلوة
اذ هو المفهوم من قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت
الاسد فخذ سلاحك اى لاجل لقائهما ولا معنى لفعله لاجل الصلوة
الارادة استباحتها وفيه نظر فان الوضوء لاجل الصلوة لا يستلزم
وجوب استحضار ذلك في النية كما هو المدعى للفرق بين الغاية
والعلة الغائية وقال شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه في روض الجنان بعد
نقل كلامه ره وفيه نظر للمنع ارادة ذلك لغة بل الظاهر ان المعنى
لا تلق الاسد الا بسلاح ولا تقوموا الى الصلوة الا متطهرين وانما
كان هذا هو الظاهر لانه لو كان متطهرا او اخذ سلاحه واهبته
كفى ذلك في امتثال الامر ولو كان المطلوب ايقاعه لاجله لم يكف
وفيه نظر لانا في المثال المذكور نفهم عرفا من قرينة المقام ان المقصود
من اخذ السلاح والاهبة ما ذكره ره فان العرف يشهد بانه لا

لخصوصية الاخذ للقاء الامير والاسد وان كان هذا خلاف ظاهر
التعليق بخلاف الآية اذ ظاهر التعليق فيها يفيد وجوب الوضوء كلما
قام الى الصلوة او كلما ارادها ولا شاهد من القراين يقتضي بالخروج
عن الظاهر وكل هذا ظاهر بعد ملاحظة ما علقناه سابقا على الامر
المعلق بالشرط نعم ما ذكره ره يصلح مناقشة في الامثال والامر فيه
سهل وكذا في منع كون ذلك مفهوما بحسب اللغة لانه يمكن اتمامه
بعد اثبات الفهم عرفا بضم اصالة عدم النقل مع ان الفهم عرفا كاف
في المدعى وظهر مما ذكرناه ان مراد المص قدس سره من النية هنا
هو مجرد العلة الغائية للفعل والداعي اليه اى الاخلاص لا الخصوصية
ما اعتبره المتاخرون كما يدل عليه قوله قدس سره اذ لا يمكن الفعل
الاختياري بدونها وقوله ره فظاهر الآية متفرع على سابقه من دلالة
الآية على وجوبها مور فان النية غير مفهومة منها او على قوله وهو اول
فعل في الوضوء والمراد باول مذكور في الآية من افعال الوضوء
او اول الافعال الظاهرية في الوضوء فان النية فعل القلب فلا
يتوجه ان كون غسل الوجه اول الافعال يدل على عدم اعتبارها
فانها ايضا فعل من افعال القلب ومقارنتها له او لتقديمها عليه
ينافي اوليته فتامل قوله ولا على تعيين الابتداء قال شيخنا البهائي

ره

ره وقد يستفاد من الآية وجوب غسل الوجه من الاعلى وان كان
الامر بالكلي يقتضي براءة الذمة بالاتيان باي جزئي من جزئياته لان
ذلك اذا لم يكن احد افراده هو الشايع المتعارف وغسل الوجه من اعلاه
هو الفرد الشايع فينصرف الامر بالغسل المطلق اليه دون الافراد
الاخر الغير المتعارفة كغسله من اسفله مثلا انتهى وفي كون ما ذكره
ره هو الفرد الشايع الغالب بحيث ينصرف اطلاق الامر تامل قوله
اذ لا يمكن الفعل الاختياري بدونها حتى قال بعض الفضلاء لو كلف
الله الصلوة او غيرها من العبادات بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق
قاله في المدارك وهو كلام متين لم يعتد به واقول السر في ذلك كون
الافعال الاختيارية للعقلاء تابعة لدواعيهم وهو المراد بالنية
التي لا يمكن الفعل بدونها والتكليف بها مع انه فرع القدرة
على الترك حتى يترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك انما
هو باعتبار الخصوصية المعتبرة فيها شرعا اى الاخلاص والقربة
وما لا يمكن الانفكاك عنها هو مطلق الداعي وحاصل ما ذكره
المص قدس سره ان اعتبار مطلق الداعي الى الفعل الذي
هو النية بالمعنى الاعم اذا كان لازما لتحقق الافعال الاختيارية
وصدورها عن المكلفين فلا احتياج الى ذكرها الفرد المعتبر

منه عند الامر بكل واحد من التكاليف الاختيارية اذ يكفى لذلك كونها
معلومة من الشرع للمكلف فلا يرد ان النية المعتبرة فى صحة العبادات
غير صفى و قربة عند الافعال الاختيارية ولزوم مطلق الداعى للافعال
عند فعلها غير نافع فى المقام والقول بان المراد هنا مطلق الداعى
لا النية المعتبرة شرعا والغرض الرد على ابى حنيفة مدفوع بان ابا حنيفة
قال بعدم اعتبار النية الشرعية واما مطلق الداعى اليه فكيف يمكن
الخلو منه لايق كون الافعال الاختيارية تابعة للداعى منقوض
بالافعال الاختيارية الصادرة عن الاطفال والسفهاء بل ببعض
الافعال الصادرة من العقلاء ايض فى بعض الاوقات كاللعب
باللحية مثلا لعدم الشعور بهية الفعل ونفعه فضلا عن ترجيح
الفعل على عدمه لانا نقول اما افعال الصبيان والسفهاء فلا شك
فى كون افعالهم الاختيارية الصادرة منهم تابعة لدواعيهم لكن دواعيهم
دواع غير مرضية عند العقلاء وصادرت فيهم سببا للترجيح الفعل على
العدم لقصور عقلهم عن تصور النفع كما ينبغى فانهم يذكرون فى
علل افعالهم خيالات واهية هى غايات لافعالهم مع ان الشعور بشئ
لا يستلزم العلم بذلك الشعور واما المجانين والاطفال الذين لا
شعور لهم اصلا فافعالهم ملحقة بالافعال الاضطرارية واما الافعال

الصادرة

الصادرة من العقلاء من غير شعور منهم فذلك انما لاجل انتفاء الشعور
بذلك الشعور حتى انه ربما يتفطن به باحد انتفاء من التفسيل ولكونها
من الافعال الاضطرارية كما يشعر به عبارة الشيخ فى طبيعيات الشفاء فافهم
قوله وفعلهم عليهم السلام الخ ففى صحيحة زرارة قال حكى لنا ابو جعفر عليه السلام
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى
فاخذ كفا من ماء فاسدله على وجهه من اعلى الوجه وفعله عليه السلام
فى مقام بيان المجمل واجب الاتباع وقريب منها رواية اخرى لزرارة وهى
صحيحة ايض عن الباقر عليه السلام فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه
وآله وفيها وضع الماء على جبينه وفى بعض النسخ على جبهته ولما روى انه
عليه السلام لما توضأ الوضوء البيانى قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا
به ولا شك انه عليه السلام توضأ بيانا فلو كان بدأ بغير الاعلى للتعين
ولم يجز خلافه لهذه الرواية لكنه لم يقل به احد ولانه يلزم ارتكابه
عليه السلام لفعل المكروه بالاتفاق وهو منفى عنه فتعين ان يكون
قد بدأ بالاعلى هذا خلاصة استدلال العلامة فى المنتهى على وجوب
الابتداء بالاعلى كما هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى وابن ادريس
الى استحباب البدءة بالاعلى وجواز النكس على كراهة تمسكا باطلاق
الامر بالغسل فى الاية والاخبار ويؤيده خلو بعض الاخبار المنقول له

فى كيفية الوضوء عنه مثل صحيحة حماد بن عثمان قال كنت قاعدا عند ابى
عبد الله عليه السلام فدعا بماء فملا كفه فعم به وجهه ثم ملأ كفه فعم
به يده اليمنى ثم ملأ كفه فعم به يده اليسرى ثم مسح على راسه ورجليه
وقال هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعنى به التعدى فى الوضوء ومثله صحيحة
ابى عبيدة الحذاء وفى معناها اخبار اخر عن زرارة وغيره وبعضها
صحاح واورد على الاول انه من الجائز ان يكون اسدله عليه السلام بالاعلى
لكونه احد جزئيات الغسل المامور به فان فعلهم اعم من الوجوب وكونه
عليه السلام فى مقام بيان الواجب فى تمام فعل الوضوء غير واضح ولانه لا اجمال
فى الغسل حتى يحتاج الى البيان وعلى الثانى انها رواية مرسلة لا تعويل عليها
مع ظهور ان المراد عدم قبول الصلوة لا بمثله ولانه انتفاء المماثلة
راسا بالبداءة بغير الاعلى وبه يظهر الجواب عن الثالث على انه عليه السلام
يمكن ان يكون بدأ بالاسفل لبيان الجواز واما ما استدل به شيخنا
البهائى من انصراف المطلق الى الفرد الشايع الغالب فقد عرفت حاله ودلالة
صحيحة زرارة المتقدمة فى تحديد الوجه على افادة الوجوب فى مقام
الاستدلال غير مسلم فالدلايل المذكورة قاصرة عن اثبات المذهب
المشهور نعم لا شك فى انه احوط ولذا قال قدس سره فهو احوط فافهم
قوله ولا على وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بمعنى عدم جواز غسل

شئ

شئ من الاسفل قبل الاعلى وان لم يكن فى محله وجه عدم الدلالة ظاهر لان
الاية اذا لم تدل على وجوب البدءة بالاعلى فكيف تدل على هذا مع ان غاية
ما يستفاد من ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب البداءة بالاعلى بمعنى صب
الماء على اعلى الوجه ثم اتباعه لغسل الباقى عرفا قوله بل لا يمكن ذلك حقيقة لكون
الجسم متصلا واحدا غير ذى اجزاء بالفعل كما هو مذهب الحكماء وعلى تقدير
تركبه من الاجزاء التى لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين فلا شك فى عدم مراعاة
الترتيب بين الاجزاء بالمعنى المذكور بحيث يلحق بغير الممكن عرفا قوله نعم
ملاحظة العرف حسن اى ملاحظة الترتيب العرفى بين الاجزاء بحيث يعد
فى العرف غاسلا من الاعلى وان لم يتحقق ذلك حقيقة بالنسبة الى جميع الاجزاء
حسن فان ذلك غاية ما يستفاد من دلائل وجوب الابتداء بالاعلى على
تقدير التسليم لكونه العمل على المشهور من البدءة بغسل الاعلى احوط قوله
ولا على وجوب التخليل مطلقا اى سواء كان الشعر كثيفا او خفيفا له
والظاهر الاطلاق قيد للمنفى كما هو مختاره فى شرح الارشاد ويحتمل ان
يجعل قيدا للمنفى ويكون الغرض الرد على بعض العامة القائل بوجوب التخليل
فى الكثيف ايضا وح لا ينافى هذا الكلام وجوب تخليل الخفيف عملا بمقتضى
اطلاق اسم الوجه فى الاية والاخبار فانه ماخوذ من المواجهة والمواجهة
فى البشرة الظاهرة بتبعها لكن حمل كلامه على هذا الوجه بعيد والله اعلم

قال في الذكرى ويعني بالخفيف ما يتراءى البشرة من خلاله في مجلس
التخاطب او ما يصل الماء الى منبته من غير مبالغة وقد يتوهم الشعر احد
الامرين دون الآخر بحسب السبوطة والجعودة والكثيف يقابله في
الامرين انتهى وتبعه على ذلك المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني لكنه
صرح في شرح الالفية بان محل الخلاف هو المعنى الاول اقول الظاهر عدم
تحقق الكثافة بالمعنى الاول بدون الكثافة بالمعنى الثاني اذ كلما لا يتراءى
البشرة من خلاله في مجلس التخاطب يحتاج وصول الماء الى منبته الى مبالغة
وان كان الشعر سبطا وانما يتحقق الانفكاك بينهما باعتبار امكان
تحقق الكثيف بالمعنى الثاني مع عدم تحقق الكثافة بالمعنى الاول كما اذا
كان الشعر جعدا غير ساتر للبشرة ومنه يظهر امكان انفكاك الخفة بالمعنى
الاول عن الخفة بالمعنى الثاني لاحتمال ان يكون كثيفا بالمعنى الثاني بسبب
الجعودة فالنسبة بين الكثيفين العموم والخصوص المطلق بحسب التحقق
بمعنى عموم المعنى الثاني وخصوص المعنى الاول وكذا بين الخفيفين لكن
بمعنى عموم المعنى الاول وخصوص الثاني فما يفهم من ظاهر كلام الذكرى من
تحقق انفكاك كل من الامرين عن الآخر غير واضح اللهم ان يعتبر في المعنى
الثاني مزيد المبالغة ولا يكتفي بمسمى المبالغة اذ ح يتحقق الانفكاك من
الجانبين فيصير النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه ثم ان قوله مقتضى الجليل

من النظر

من النظر كون محل الخلاف بينهم هو الخفيف بالمعنى الاول مطلقا سواء كان
خفيفا بالمعنى الثاني ايضا كما اذا كان الشعر مع عدم الستر سبطا ام لم يكن بل
يكون كثيفا بالمعنى الثاني كما اذا كان مع عدم الستر جعدا وح لا يبعد ان
يكون المراد من التفسيرين ان كانا في كلام الاصحاب واحدا في هذا
المقام ويكون التفاوت في العبارة فقط نظرا الى تلازم المعنيين مع
قطع النظر الى تلازم المعنيين مع قطع النظر عن صفة السبوطة والجعودة
ويمكن حمل كلام الذكرى على ان مراده هو الايراد على التفسير الثاني بانه مغاير
للاول على وجه الاصلح لكونه محل النزاع فينبغي الاقتصار على التفسير
الاول وعدم العدول عنه ولعله ره اطلع على ذكر هذا التفسير في كلامهم
على وجه يشعر بانه عدول عن الاول او يوهم ان غرضه ره تحقيق المقام
فانه راى في كلام بعضهم التفسير الاول وفي كلام آخرين التفسير الثاني
لغرض لبيان المغايرة بينهما على وجه يعلم منه عدم كون المعنى الثاني
محلا للنزاع ولا يبعد ان يقال ايضا ان الاختلاف في تفسير الخفيف في الذكرى
من تتمة الكلام المنقول من العامة فيه قبله ولعل الخلاف بهذا الوجه موجود
بينهم وحصل من كلامه الاشتباه على من تأخر عنه فانهم نقلوا الاختلاف في
التفسيرين اما مقتصرا عليها او مصرحا بكون الخلاف في المعنى الاول
الآن يوجه كلامهم باحد الوجهين المذكورين اولا لكلام الذكرى ثم

ان مقتضى النظر الدقيق احتمال جريان الخلاف في خصوص الخفيف بالمعنى
الثاني ايضا نظرا الى تحقق المواجهة بالبشرة الظاهرة وان احتاج وصول الماء
اليها الى مبالغة ولكن صدق الاحاطة في صحيحة زرارة الآتية على مطلق
الشعر المانع من وصول الماء بحيث يحتاج وصوله الى البشرة الى مبالغة
على ان يكون المراد باحاطة الشعر وقاية البشرة عن وصول الماء وهذا
المعنى كما يتحقق باعتبار التغطية والستر يتحقق باعتبار الجعودة
ايضا ويكون هذا المعنى هو المراد بالتبطين في صحيحة محمد ابن مسلم الآتية
هذا على ما ذكرنا اولا من كون النسبة بين الخفيفين العموم المطلق
واما على الاحتمال الذي ذكرناه اخيرا من كون النسبة بينهما العموم
من وجه فمنشأ الخلاف في الخفيف بالمعنى الثاني احتمال اعتبار مزيد
المبالغة في معنى الاحاطة والتبطين في صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم
واحتمال عدم اعتبار ذلك فافهم واعلم انه لا خلاف بين علمائنا في
عدم وجوب تخليل الشعر الكثيف ونسب في المنتهى والتذكرة — في تخليل الشعر
القول بوجوب التخليل مطلقا حتى في الكثيف الى ابي ثور والمزني
من العامة واختلف الاصحاب في تخليل الخفيف فذهب الشيخ في ط والمحقق
في المعتبر وغيره والعلامة في المنتهى والتحرير والارشاد والمحقق الشيخ علي
في جملة من كتبه الى عدم وجوب التخليل فيه ونسبه الشهيد الى الشهرة

ونقل

ونقل في المختلف عن ابن الجنيد وظاهر السيد المرتضى وجوب التخليل
ونسبه في التذكرة والمعتبر الى ابن ابي عقيل وهو مختار العلامة
في المختلف والقواعد والتذكرة والشهيد ره في رسالة الالفية
واللمعة والبيان وظاهر الدروس ومستند القول الاول والا خيار
الصحيحة المستفيضة الدالة على الاجتزاء بالغرفة الواحدة في غسل الوجه
فانها لا تكاد تبلغ اصول الشعر وصحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر
عليه السلام قال قلت له ارايت ما احاط به الشعر فقال كل ما احاط به
الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه
الماء وهذه الرواية مذكورة في التهذيب ايضا في باب صفة الوضوء
من الزيادات في الصحيح مضمرة وفيه موضع يطلبوه يغسلوه وصحيحة
محمد ابن مسلم في التهذيب في الباب المذكور ورواها في الكافي ايضا في باب
حد الوجه عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل يتوضأ ايبطن
لحيته قال لا وقول ابي جعفر عليه السلام في رواية زرارة انما عليك ان
تغسل ما ظهر ويؤيده سهولة الشريعة السهلة السمحة وعدم نقل وجوب
التخليل ولا فعله عن احد من الائمة عليهم السلام على الظاهر ومما استدل
المحقق في المعتبر على عدم وجوب التخليل في الكثيف والخفيف مطلقا
ان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع المغابن ويقرب منه كلام العلامة في المنتهى

والشهيد في الذكرى ان كل شعرة يستر ما تحتها ضرورة فلا يجب غسله
كالساتر للجبيع لقيام المواجهة به وفي المنتهى ان كل شعر يستر ما تحته
بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على الراس واستدل العلامة
في لف على وجوب التخليل في الخفيف بان الآية دلت على وجوب غسل
الوجه وانما انتقل الى اللحية النابتة عليه لانتقال الاسم اليها لان
الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل لها ذا اللمع الستر اما مع عدمه
فلا فان الوجه مرئي وهو المواجه دون اللحية لانها لم تستر الوجه فلا
ينتقل الاسم اليها واجاب عنه المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد بقوله
قلنا ينتقل فيما ستر من البشرة بالشعر فان كل شعرة تستر ما تحتها قطعا
واما ما بين الشعر فلا كلام في وجوب غسله وكتب ره في حاشية الخلاف
على هذا المقام قلت هذا باعتبار المجموع مسلم لا باعتبار الابعاض لان البعض
الذي سترتها اللحية الحقيقة لا يقع به المواجهة بل باللحية وانتقال الاسم
اليها بالنسبة اليه وقال الشهيد الثاني في روض الجنان ان الخلاف انما هو
في وجوب تخليل البشرة التي تحت الشعر الخفيف المستورة به اما ما كان منها
مرئيا بين الشعر فيجب غسله قطعا لعدم انتقال اسم الوجه عنه وقريب من
ذلك كلامه ره في المسالك وقال في شرح اللمعة والمراد بتخليله ادخال الماء
خلاله لغسل البشرة المستورة به اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها

كما

كما يجب غسل جزء آخر مما جاورها من المستور من باب المقدمة وقال في
شرح الالفية بعد نقل صحيحة زرارة المتقدمة دليلا للقول المشهور
والمراد بما احاط به الشعر من البشرة ما لا يرى من خلاله في جميع كيفيات
مجالس التخاطب فلا اعتبار باحاطته به في حالة دون اخرى مما يصدق
عليه اسم المجالسة لعدم تحقق الاحاطة حقيقة اذ يصدق في انتفائها
ايضا وما يمكن سلب الاسم عنه فتسميته به مجاز مع احتمال عدم اشتراط
ذلك واعلم ان الخلاف في غسل البشرة الخفيفة انما هو في المستورة منها
كما بيناه لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال بل يجب غسلها اجماعا
لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لا بد للخفيف
الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر منها وح
فيقل فائدة الخلاف في ذلك انتهى واورد عليه تلميذه الشيخ حسين بن
عبد الصمد في اثنو ذجرانه ان اراد بالمستور المستور في جميع مجالس
التخاطب فليس هذا خفيفا لما عرفت وان اراد في بعضها وجب غسل البشرة
المرئية في بعض المجالس لعدم الاحاطة به كما قرر هنالك لبعد حكاية
الرواية فاين الخفيف الذي لا يجب تخليله لا بد من بيانه انتهى واقول
لا يخفى عليك ان خفة الشعر لا تنافي كون بعض من البشرة مستورا
في جميع كيفيات مجالس التخاطب كما يتضح لك ان شاء الله تعالى وقال شيخنا البهائي

في الحبل المتين واعلم انه لا خلاف بين الفريقين في وجوب غسل
ما يرى من البشرة خلال الشعر في مجلس التخاطب وفي عدم وجوب
غسل ما لا يرى ومن ههنا ظن البعض من مشايخنا رضي الله عنهم ان النزاع
في هذه المسئلة قليل الجدوى وانت خبير بانه لو جعل النزاع في وجوب
غسل ما يستره الشعر الخفيف في بعض المجالس دون بعض كما يلوح من
كلامهم لم يكن بعيدا ولا يكون النزاع قليل الجدوى ومنشاؤه ح ان
عدم المواجهة في بعض الاوقات هل يوثر في سقوط غسله ام لا وان قوله
عليه السلام كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه هل يراد به الاحاطة
الدائمة او في الجملة لكن الظاهر ان المراد الاحاطة الدائمية وان المواجهة
في بعض الاوقات كافية في ايجاب غسله وح فيقوى مذهب المرتضى
رضي الله عنه مع انه اقرب الى سلوك سبيل الاحتياط انتهى واورد
عليه ان النزاع في عدم وجوب غسل ما لا يرى منهما كما قد صرح به
الشهيد الثاني في شرح الرسالة وايضا لو كان الامر كما ذكره من عدم
الخلاف في المعنيين لما كان للنزاع معنى لانه كان قليل الجدوى
انتهى واقول في الجواب عنه انه يحتمل ان يكون مراده انه لا خلاف
في عدم وجوب غسل ما لا يرى تحت الشعر الكثيف فيوافق كلامه لكلام
من صرح بان النزاع انما هو في المستورة بالخفيف وعلى تقدير ان

يكون

يكون المراد انه لا خلاف في المستورة بالخفيف ايضا فلعل كلامه ره
مبني على ما ذكره الشهيد في الذكرى من عدم الخلاف بين الشيخ
ومن تبعه وبين السيد ابن الجنيد في عدم وجوب غسل المستور في
وجوب غسل الظاهرة من البشرة ومراده ره بكون النزاع في هذه
المسئلة قليل الجدوى انه مع ذلك يمكن القول بظهور ثمرة النزاع
في وجوب غسل ظاهر الشعر غير الساتر كما سنذكره لكنه قليل الجدوى
ومبنى كلام المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني على تحقق النزاع في
غسل البشرة المستورة لان الشهيد في الذكرى فهم من كلام العلامة
في التذكرة القول به واورد عليه بانه مخالف لظاهر الاصحاب
فان ثبت ما ذكره في الذكرى من عدم النزاع بين الشيخ وغيره
في هذا المعنى مع قول العلامة به في التذكرة كان النزاع متحققا
بين العلامة وغيره والا كان متحققا بين مطلق القائلين
بوجوب التخليل وعدمه والذي يظهر بالتامل في كلام العلامة
في التذكرة انه لا يخالف كلام غيره كما لا يخفى على من راجع وتامل
ثم انه يفهم من كلام المص قدس سره في شرح الارشاد ان النزاع
انما هو في وجوب غسل ما يرى من البشرة بين الشعور حيث
قال هو وجوب ايصال الماء على البشرة الظاهرة بين الشعور غير ظ

الدليل وادعى بعض الاصحاب فيه الاجماع ومع ثبوته مايبقى للخلاف
فى وجوب التخليل وعدمه وجه ظ ويحتاج الى استخراج وجه لعيد
وقد ذكر له فى بعض التعليقات والذى يظهر من الاخبار عدم
الوجوب لان الظاهر منها الاكتفاء بايصال الماء على ظ الوجه بكف
واحد مع المبالغة ويكفيين على تقدير عدمها انتهى وتبع ذلك جماعة
من محققى المتاخرين اقول وانت خبير بان دليل وجوب ايصال الماء
الى البشرة الظاهرة بين الشعور صدق اسم الوجه عليها الوقوع المواجهة
بها لعدم تحقق الستر بالنسبة اليها كما قالوه ويدل عليه الاستصحاب
وقول الباقر عليه السلام فى رواية زرارة انما عليك ان تغسل ماظهر
وسيظهر ان شاء الله تعالى وجوه اخر للتاييد والجواب عن دلائل القول
بعدم وجوب التخليل لهذا المعنى ان الغرفة الواحدة يمكن ايصالها الى
البشرة الظاهرة بالتخليل والمبالغة ولعله لهذا علق اجزائها على المبالغة
فى صحيحة زرارة عن الباقر ع فى حديث وصف الوضوء فقلت له اصلحك
الله فالغرفة الواحدة تجزى للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت
فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله فان قلت الظاهر من هذه الرواية
اجزاء الغرفة الواحدة فى غسل تمام الوجه عند المبالغة فى ايصال الماء
من مبدا الوجه الى منتهاه وهذا المعنى هو المعبر عنه فى بعض الروايات

الواردة

الواردة فى حكاية الوضوء ماسدال الماء على الوجه وليس الغرض المبالغة
بالمعنى الشامل للتخليل ويؤيده قوله ع والثنتان تاتيان على ذلك كله
فان الغرفتين لاتوجبان وصول الماء الى البشرة الظاهرة بين الشعور
بدون التخليل قلت بل الظاهر منها المبالغة بالمعنى الشامل للتخليل بالمعنى
المذكور ايضا لانصراف المطلق الى الفرد الكامل غايته الامر عدم وجوب
المبالغة بمعنى التخليل فى الكثيف ولا تاييد لقوله والثنتان الخ فان
كثرة الماء توجب غالبا وصول الماء الى البشرة الظاهرة كما لايخفى وهذا
كله بعد التنزل عن كفاية مجرد الاحتمال فى هذا المقام على انه يمكن تاييد
المدعى بالروايات المتضافرة الواردة بالامر باسباغ الوضوء واما صحيحة
زرارة المتقدمة فلا دلالة فيها على عدم وجوب غسل البشرة الظاهرة فان
المتبادر من الاحاطة فيها معنى التغطية والستر بل فيها دلالة على وجوب
غسلها من حيث المفهوم ولهذا جعلها العلامة ره فى المختلف مؤيدة لوجوب
التخليل فى الخفيف والمتبادر من التبطين فى صحيحة محمد ابن مسلم
هو ايصال الماء الى الباطن وهو انما يستعمل فيما كان مستورا بالظاهر
الساتر فلا دلالة فى شئ من الروايتين على عدم وجوب غسل البشرة
الظاهرة فان قلت ذكر بعض المحققين طاب ثراه ان الاحاطة ليست بمعنى
الستر لا فى اللغة ولا فى العرف ولا شك ان معناها العرفى حاصل فى الجميع

فى العرف يعقلون للبشرة الظاهرة خلال الشعر انها محاط بالشعر نعم لو كان
الظاهر قدرا كثيرا ويكون الشعر بعيدا بعضه عن بعض جدا فح لايصدق
عليه الاحاطة فى العرف وليس كلامنا ايضا فيه لان كلامنا فى التخليل ومثله
لايحتاج الى التخليل ومثله لايحتاج الى التخليل وكذا ليس معنى التبطين ما ذكرت
لان التخليل يستلزم التبطين البته نعم لاتبطين فيما لايحتاج الى التخليل
والكلام فيه قلت لايخفى ان معنى الاحاطة حقيقة لغة وعرفا ليس سوى
معنى الوقاية والشمول يقال لا زلت فى حياطة الله اى فى وقايته
واحطت به علما اى احدقت علمى به فى جميع جهاته والمراد باحاطة الشعر
ههنا هو وقايته البشرة واشتماله عليها اشتمالا تاما ولا يصدق هذا
المعنى على البشرة الظاهرة خلال الشعر ومجرد اطلاق اهل عرفنا عليها انها
محاط به ان ثبت اعم من الحقيقة والمجاز مع عدم الاعتبار بمثل هذا العرف
الحادث مع شيوع المسامحة منهم فى الاطلاقات وبعد التنزل نقول ليس
معنى الاحاطة ههنا هو شمول الشعر لاطراف البشرة الظاهرة والا لزم
عدم وجوب غسل البشرة الظاهرة مع كثرتها وقد اعترفت بخلافه بل المراد
منها شمولها بمعنى التغطية والمنع عن وقوع حس البصر اليها نعم يرد
ما لوحنا اليه سابقا انه يحتمل ان يكون المراد من الاحاطة ههنا هو المنع
من وصول الماء ولا يستلزم تحقق الاحاطة بهذا المعنى تحقق الستر لما علمت

من امكان

من امكان تحقق الاول بدون الثانى بسبب الجعودة وليس لهذا الايراد
فى كلامه طاب ثراه عين ولا اثر ومع ذلك فغاية مايلزم منه عدم
الجزم بوجوب غسل البشرة الظاهرة فى هذه الصورة بالنظر الى هذا الخبر
واين هذا من دلالة الخبر على عدم وجوب غسل مطلق البشرة الظاهرة فتأمل
واما التبطين فلا خفاء فى ظهور كون الستر والخفاء معتبرا فيه فان الباطن
خلاف الظاهر وداخل كل شئ ومن الارض ماغمض وبطانة الثوب خلاف
ظهارته كما هو المصرح به فى كتب اللغة والتخليل لايستلزم التبطين بهذا
المعنى لان التخليل بمعنى ادخال الماء فى خلال الشعر ولا يعتبر فيه كونه باطنا
مستورا مع ان غاية مايلزم مجازية استعمال التخليل فى كلام الفقهاء فى هذا
المعنى والمحذور فيه لايخفى فى المقام شئ وهو انه قال فى القاموس تبطين
اللحية ان تاخذ من تحت الذقن والحنك وقال فى النهاية وفى حديث
النخعى انه كان يبطن لحيته اى ياخذ الشعر من تحت الذقن وعلى هذا امكن
ان يقال لادلالة فى صحيحة محمد بن مسلم على التخليل المبحوث عنه لوجود مفادها
ح عدم ايصال الماء الى الشعور الخارجة عن حد الوجه تحت الذقن والحنك
لكن الظاهر شمول اطلاق التبطين فى صحيحة محمد ابن مسلم لمعنى التخليل
المبحوث عنه ايضا اى ايصال الماء الى البشرة التى تحت الشعور ولعل صاحب
القاموس تبع صاحب النهاية فى التفسير المذكور وكلام النهاية مبنى على وجود

قرينة تدل على ان المراد من حديث التخليل اخذ الشعر من تحت الذقن عند
الجز فتامل ولا تأييد فى سهولة الشريعة لعدم وجوب التخليل بهذا المعنى
اذ ايصال الماء الى البشرة الظاهرة ليس امرا عسيرا بل يكفيه ادنى مبالغة
مع ان نفى الحرج وسهولة الشريعة واصالة البراءة كلها ساقطة عند وجود
الدليل كما هو المقرر واما عدم نقل وجوب التخليل وفعله صريحا عنهم عليهم
السلم فلا يدل على العدم لاحتمال الاكتفاء بصدق اسم الوجه فى الاية والاخبار
على البشرة الظاهرة مع ان مفهوم الشرط فى قوله ع فى صحيحة زرارة فى اجزاء
الغرفة الواحدة تدل على ذلك كما عرفت وكذا مفهوم الاحاطة فى صحيحة
اخرى لزرارة مع تأييد اخبار اسباغ الوضوء كما مر على انه نقل فى
التذكرة عن النبى صلى الله عليه وآله انه كان يخلل ونقل فى الذكرى عنه
ص وعن على ع فعل ذلك واما الاستدلال بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا
فلا دلالة له على عدم وجوب التخليل فى البشرة الظاهرة بل هو دليل التخليل
كما عرفت والذى يظهر بالتامل ان هذا الوجه من الاستدلال فى كلام الاصحاب
يحتمل الحمل على وجهين احدهما ان يكون المراد به الاستدلال على عدم وجوب
تخليل الكثيف واعلى بعض العائد فان المدعى فى كلام كثير ممن ذكره كالمحقق
فى المعتبر والعلامة فى المنتهى والشهيد فى الذكرى عدم وجوب التخليل
فى الشعر مطلقا سواء كان خفيفا ام كثيفا فهذا الدليل دليل لبعض

المدعى

المدعى ولهذا استدل ايضا فى المنتهى والذكرى بان رسول الله ص توضأ
فغرف غرفة غسل بها وجهه ولا يبلغ ماء الغسلة الواحدة اصول الشعر خصوصا
مع الكثافة مع ان رسول الله ص كان كث اللحية وصفه به على ع ولهذا
الوجه استدل فى التذكرة على عدم وجوب تخليل الكثيف صريحا وثانيهما
ان يكون الغرض الاستدلال على تمام المدعى وهذا يحتمل وجوها الاول
ان يكون مبنى الاستدلال فى الخفيف على تحقق المواجهة بالشعر عرفا
لكونه اظهر من البشرة فى معنى المواجهة وان كانت البشرة مرئية
فى الجملة من خلاله فى مجلس التخاطب ويظهر مما مر وياتى جوابه الثانى
ان يكون مبناه على عدم الخلاف فى وجوب غسل ما ظهر من خلال الشعر
بل الخلاف انما هو فى قدر من البشرة المستورة دائما بالخفيف كما
سياتى الثالث ان يكون مبناه على ان الخلاف فى الخفيف انما هو فى انه
هل يجب اصالة ايصال الماء الى الجزء المتصل من الشعر بالبشرة ام يجب ذلك
من باب المقدمة وسيظهر ثمرة الخلاف فى هذا المعنى وعلى احد هذه
الوجوه ينبغى ان ينزل ايضا ما استدل به فى الذكرى من ان كل شعرة
بشرة باطنها ضرورة فلا يجب غسله كالساتر للجميع لقيام المواجهة
به وكذا ما مر من لطيفة فى كلام المنتهى لكن فى حمل كلام الذكرى على الوجه
الاول لا بد من ارتكاب التكلف بحمل قوله كالساتر للجميع على الساتر للجميع

البشرة كالراس كما هو فى المنتهى ولا يكون مراده به الشعر الكثيف من
اللحية الساتر لجميع مواضعها عادة وظهر من تضاعيف الكلام قوة
دليل وجوب التخليل بمعنى غسل البشرة خلال الشعر وانت خبير بان حمل
النزاع فى وجوب التخليل وعدمه فى كلام القدماء على هذا المعنى حتماط
واما فى كلام جماعة المتاخرين فكانه يحتمل على بعد اذ يمكن ان يحمل كلامهم
على ان النزاع فى تخليل الخفيف من الشعر انما هو فى البشرة المستورة به فى
الجملة اى كون قدر من المنابت العرفية للبشرة مستورة بالشعر بمعنى
انه هل يجب غسل المنابت العرفية وايصال الماء الى اصول الشعر نظرا الى عدم
تحقق الاحاطة التامة والستر بالكلية ام لا يجب ذلك بل الواجب
انما هو غسل ظاهر الشعر فقط نظرا الى صدق الاحاطة والستر فى الجملة
ولا نزاع فى اللمعة الظاهرة بين الشعور التى لم ينبت عليها شعر بعينه
ولعلهم اكتفوا فى فهم هذا المعنى من المستورة بكون النزاع فى الخفيف
الذى يرى البشرة من خلاله وجه قلت فائدة الخلاف خروج اللمعة
الظاهرة عن محل الخلاف ثم لا يخفى ان تحقق الستر بهذا المعنى يستلزم غالبا
تبدل الاجزاء المستورة من البشرة شخصا باختلاف المجالس فيتحد
مآل هذا النزاع والنزاع على الوجه الذى قرره شيخنا البهائى ره وقول
وقول الشهيد الثانى فى شرح الالفية والمراد بما احاط به الشعر الى آخر ما يحكى

هذا

هذا محمول على الايراد على دليل المشهور والترجيح لوجوب التخليل فتامل وانت
لا وجه لحمل النزاع فى وجوب التخليل وعدمه على هذا المعنى فى كلام المتاخرين
ثم اعلم انه على تقدير وجوب غسل البشرة الظاهرة خلال الشعر بالاتفاق كما
علم من ظاهر العبارات المنقولة آنفا يمكن تحرير محل النزاع فى المسئلة
بوجوه فعليك بالتامل فى تلك الوجوه ثم فى انطباق عبارات الاصحاب عليها
الاول ان يكون الخلاف فى الخفيف من الشعر الذى لا يتحقق ستره الا بانضمام
الى المنبت الحقيقى وحاصل النزاع انه هل يجب ايصال الماء الى اصول الخفيف من
الشعر بمعنى ايصال الماء الى الجزء المتصل منه بالبشرة ام لا يجب اصالة وان
وان وجب من باب المقدمة ووجه العدم تحقق الستر بالنسبة الى
خصوص محله الحقيقى فان كل شعرة تستر منبتها قطعا فالواجب
غسل الظاهر فقط ووجه الوجوب اصالة انه لا يعد ذلك فى العرف ساترا
اذ لا اعتبار عرفا بستر خصوص منبتها الحقيقى فقط فيجب غسل اصول الشعر
اصالة لكونها بمنزلة البشرة ومنشاؤه فى الحقيقة احتمال صدق اسم الوجه
والاحاطة فى صحيحة زرارة على كل شعرة بالنسبة الى خصوص منبتها الحقيقى
واحتمال عدمه لعدم الاعتداد بهذه الاحاطة عرفا واما البشرة الظاهرة
بين الشعور اى بين المنابت الحقيقية لها فلا نزاع لاحد من العلماء فى
وجوب ايصال الماء اليها سواء تحقق بينهم النزاع على وجه آخر وهو فيما

اذا كان قدر من البشرة مستورة دائما بالشعر الخفيف اما باعتبار كثافة
القدر القليل من الشعر عرفا او باعتبار تحقق الستر به بالنسبة الى قدر من البشرة
باعتبار طول الشعر واتصال رءوس بعضها الى بعض ام لم يتحقق النزاع
فى هذا المعنى بل يكون عدم وجوب ايصال الماء المستورة بالشعر اتفاقيا ايضا
وعلى كل تقدير ففائدة النزاع بهذا الوجه انما تظهر فى وجوب غسل الظاهر
من الشعر وعدمه فان من يقول بوجوب غسل اصوله اصالة لا يلزمه القول
بوجوب غسل ظاهره لعدم تحقق الاحاطة والمواجهة عرفا بمثل ذلك الشعر
واما من يقول بصدق الاحاطة والمواجهة به بالنسبة الى محله حقيقة و
يكتفى بذلك فالواجب بالاصالة ح عنده غسل الظاهر لا غسل الاصول وان
تحقق غسل الاصول من باب المقدمة باعتبار ان غسل البشرة الظاهرة بين
الشعور الواجب اتفاقا لا ينفك عن غسل اصول الشعر ولا يخفى عليك
امكان ايصال الماء الى البشرة الظاهرة بين الشعور واصولها من غير وصوله
الى الظاهر على بعض التقادير فيظهر ح فائدة النزاع لكنها قليلة الجدوى
الثالث ان يكون النزاع فيما اذا كان قدر من الشعر كثيفا ساترا اى القدر
القليل منه الذى لا يتحقق فى العرف انفراده بحكم الكثافة ومنشأ النزاع
يظهر من الوجه الاول بل منشأ النزاع فى هذا المعنى اظهر من منشأه على
الوجه الاول اذ الشعر المذكور كثيف حقيقة ويلحق بالخفيف عرفا وهذا

النزاع ايضا قليل الجدوى لعدم شموله لجميع افراد الخفيف وندورها الفرض
وبعد عدم وصول الماء الى الاصول تلك الشعرات عند غسل البشرة الظاهرة
ثم نقول انه على هذا التقدير اما ان يكون غسل ظاهر الشعر المذكور واجبا
بلا نزاع او يكون وجوب غسل ظاهر الشعر المذكور لانه ممن لا يقول بوجوب
التخليل واما من يقول بوجوبه فله ان يقول بعدم وجوب غسل الظاهر بالاصالة
نظرا الى عدم اعتبار اطلاق اسم الوجه عليه عرفا وله ايضا ان يقول
بوجوبه نظرا الى تحقق المواجهة بالشعر والبشرة جميعا والى الحاق الشعر
بفوايد الوجه كما قالوا فى وجوب غسل شعر اليد مع وجوب التخليل فيه بما
قررناه اندفع الايراد على ما اختاره العلامة فى التذكرة من وجوب
التخليل فى الخفيف ووجوب غسل ظاهر الشعر ايضا بانه ان كان المعتبر حصول حقيقة
المواجهة بالشعر لم يوجب ايجاب غسل اصوله وان لم يكن ذلك معتبرا عرفا
بل كان المعتبر تحققها بالبشرة لم يوجب وجوب غسل ظاهر الشعر فالجمع بين وجوب
غسلهما جمع بين المتنافيين وبيان الدفع انه لا تنافى بين وجوب التخليل
ووجوب غسل ظاهر الشعر اذ لا يبعد ان يقال ان تحقق المواجهة فى الجملة
بظاهر الشعر لا يوجب انتقال اسم الوجه اليه بل ذلك يوجب الاشتراك فى
صدق الاسم من غير انتقال وايضا وجوب التخليل لا ينافى وجوب غسل
ظاهر الشعر من جهة اخرى كما ذكروه فى مسئلة شعر اليد الثالث ان

يكون النزاع فى انه هل يجب بالاصالة غسل القدر المستور من البشرة بالشعر
الخفيف فى جميع كيفيات مجالس التخاطب ام لا يجب ذلك بل الواجب غسل ظاهر الشعر
والبشرة الظاهرة ولا يخفى عليك امكان كون الشعر خفيفا بهذا المعنى مع تحقق
ستر قدر من البشرة به دائما كما اذا كان بين منابته بعد يرى البشرة فى
الجملة من خلاله ومع ذلك صار بسبب طوله واتصال الرءوس بعضه ببعض
ساترا لقدر معين من البشرة دائما ومنشأ النزاع ح ان المراد بالاحاطة
هل الاحاطة التامة لجميع البشرة التى نبت عليها قدر معتد به من الشعر فيجب
تخليل القدر المستور من البشرة بالشعر الخفيف او الاحاطة التامة فى الجملة
فلا يجب تخليل القدر المستور من البشرة وهذا النزاع ايضا قليل الجدوى
لاختصاصه بهذا القدر اليسير على هذا الفرض مع انه قلما ينفك غسل
البشرة الظاهرة وظاهر الشعر عن غسل المستورة بهذا الوجه الرابع ان يكون
عدم وجوب غسل البشرة المستورة دائما بالشعر الخفيف كما علمت تصويره
اتفاقيا ايضا بل يكون النزاع فى البشرة المستورة فى الجملة بمعنى انه لا نزاع
فى قدر من البشرة المستورة دائما بالشعر الخفيف كما علمت تصويره ولا فى
البشرة الظاهرة دائما كاللمعة الظاهرة بين الشعور بل النزاع فى ما كان
مستورا فى الجملة من البشرة وان صدق عليها انها ظاهرة ايضا والحاصل ان
النزاع فى الشعر الذى لم يتحقق الا بالنسبة الى المنابت الحقيقية بحيث يرى ما بين

المنابت الحقيقية فى مجلس التخاطب ومنشأ النزاع انه فى مثل تلك البشرة
هل المعتبر فى باب الغسل تغليب جانب كونها مستورة فيكفى غسل ظاهر الشعر ولا
يجب التخليل او تغليب كونها ظاهرة فيجب غسل البشرة الظاهرة دون الشعر او
الواجب مراعاة الامرين فيجب غسلهما معا كما حكم به العلامة فى التذكرة وهذا
الوجه قريب جدا من الوجه الذى ذكرناه لتوجيه كلام المتأخرين وقد مر انه
يبعد جدا حمل كلامهم عليه وانه يأبى عن ذلك قولهم ان النزاع قليل الجدوى
الخامس ان محل النزاع ليس الشعر الخفيف على الاطلاق والخصوص الموضع
الخفيف من الشعر الذى يقال له بالعرف ان بعضه كثيف وبعضه خفيف فالخلاف
خلاف فى وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة فى خلاله وانما النزاع فى
خصوص الموضع الكثيف من هذا الشعر ومنشأ النزاع انه هل يكفى فى تحقق
معنى المواجهة والاحاطة تحقق المواجهة والاحاطة حقيقة فى هذا
الشعر بالنسبة الى خصوص موضعه ام لا بد من تحققهما بالنسبة الى جميع البشرة
المعهودة لنبات الشعر ووجه قلة فائدة الخلاف ظاهر لاختصاصه بهذا
القدر على هذا الفرض وههنا ايضا احتمال قول ثالث يمكن ان يكون مبنى كلام
التذكرة عليه وهو وجوب غسل ظاهر هذا الشعر وبشرته معا تحصيلا لليقين
ببراءة الذمة من التكليف وتحرير النزاع بهذا الوجه قريب من الوجه الثانى
والتفاوت بينهما ظاهر بادنى تامل بل نقول مقتضى التامل ترجيح اعتبار

بحث الترتيب

معنى المواجهة والالحاظ في هذا الشعر بالنسبة الى الخصوص محله في هذا
الاحتمال دون الاحتمال الثاني وان كان الاحوط هنا ايضا هو القول بغسل
ظاهر هذا الشعر وبشرته معا كما لا يخفى قوله ولا يجب وجوب المس والدلك بل
مرورها يشتمل بذلك قوله والترتيب مستفاد من الاجماع قال في المنتهى
قال علماؤنا الترتيب واجب في الوضوء وهو مذهب الشافعي واحمد واسحق
وابي ثور وابي عبيد وقال ابو حنيفة ومالك والثوري لا يجب وعزاه
الجمهور عن علي عليه السلام وابن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن البصري
وعطا والزهري والنخعي ومكحول وربيعة والاوزاعي ومحمد بن الحسن
وابو يوسف والمزني وداود وقال في المعتبر الترتيب واجب في الوضوء شرط
في صحته يبدأ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم باليسرى ثم يمسح الراس ثم يمسح
الرجلين وهو مذهب علمائنا اجمع ثم نقل الخلاف عن ابي حنيفة وغيره
ومثله في المدارك وروض الجنان والتذكرة والذكرى وعدم الخلاف
بين علمائنا اعم من الاجماع المعتبر ولكن ادعى المحقق ابن ادريس في السرائر
اجماع اهل البيت عليهم السلام صريحا على وجوب الترتيب بين الاعضاء الاربعة
وبين اليد اليمنى واليد اليسرى واما الترتيب بين الرجلين فالمشهور
بين علمائنا عدم وجوبه لاطلاق الاية والروايات وعدم الاجماع ونقل
عن سلار وجوب الترتيب بينهما بمعنى وجوب مسح اليمنى قبل اليسرى وهو ظ

كلام

كلام ابن ابي عقيل وابن الجنيد وابن بابويه قال في المدارك ونقل عن
اخرين جواز المعية خاصة واجود ما استدل به على وجوب الترتيب
فيهما رواية محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام
انه ذكر المسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين وابدأ بالشق الايمن
والاحوط مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى لقول الباقر ع
في حسنة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك
ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى قوله والخبر
لترتيب الوضوء البياني المنقول في عدة روايات صحاح وفي الصحيحة زرارة
قال قال ابو جعفر عليه السلام تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل ابدأ
بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس والرجلين ولا تقدمن شيئا بين يدي
شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فاغسل الوجه
واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل
الرجل ثم اعد على الرجل ابدأ بما بدأ الله عز وجل به ويدل على وجوب
الترتيب بين اليدين مضافا الى ما فهم من الوضوء البياني صحيحة منصور بن
حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يتوضا فيبدأ بالشمال قبل اليمين
قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا
نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه فذكر بعد

فقال امسح

ذلك غسل يمينه وشماله ومسح راسه ورجليه وان كان انما نسي شماله
فليعد شماله ولا يعيد على ما كان توضا وقال اتبع وضوءك بعضه
بعضا قوله ويمكن فهمه من الاية ايضا استدل الشيخ الطوسي ره في التهذيب
والتبيان على وجوب الترتيب من الاية بوجهين احدهما ان الواو توجب
الترتيب لغة عند جماعة من النحويين منهم الفراء وابو عبيدة وزاد
في التبيان وثعلب على قول كثير من الفقهاء وثانيهما هذا الوجه الذي ذكره
المص قدس سره والعلامة ره في المنتهى بعدما استدل على اثبات كون الواو
مفيدا للترتيب بوجوه ذكر الوجهين في فهم الترتيب من الاية وزاد
وجهين اخرين احدهما انه تعالى ذكر لهذه الاعضاء ترتيبا فيجب غسلها
مرتبا وثانيهما انه تعالى جعل غاية الغسل المنطوق المرافق فيجب البداءة
بالوجه اما المتقدمة الاولى فلانه قد اتفق محققوا الادب على ان
العامل في المعطوف هو الفعل الظاهر بتقوية حرف العطف فلو قلنا
بجعل الغاية في ذلك المقدر لزم اعتبار وجوده من حيث الغاية واعتبار
عدمه من حيث العطف وذلك تناف ولعل الوجه الاول استدلال من جهة
الترتيب الذكري والا فيكون هذا الدليل بعينه هو الاستدلال
الذي ذكره اولا من افادة الواو للترتيب ولا يخفى عليك ان الاستدلال
من جهة الترتيب الذكري هنا لا وجه له ايضا لما ستحققه من ان مقتضى

[illegible]

الظ

الظ تقديم ما تعلق به الغرض اولا في كلام الحكيم او يضم لتوقف الغير
بحصول البراءة بتراعته او يضم انه لو لم يكن الترتيب مرادا لخلا الترتيب
الذكري هنا عن نكتة محسنة لكونه على خلاف مقتضى ترتيب اعضاء
البدن ولا يجوز ذلك في كلام الحكيم تعالى ثم لا يخفى عليك انحصار
الوجه في ذكر هذا الترتيب في وجوب الترتيب على مذهب العامة حيث
يقولون بغسل الارجل واما عندنا فيمكن ان يقال ان الوجه في هذا الترتيب
الذكري مراعاة الترتيب الطبيعي بين الاعضاء الثلاثة ولا يمكن مراعاته
بين الاعضاء الاربعة الا بتكرر ذكر المسح وهو خلاف مقتضى البلاغة
فافهم واما الاستدلال الثاني فهو مبني على كون الى غاية للغسل فهو الراجح للعامة
واعلم ان غرض قدماء علمائنا قدس الله اسرارهم من ذكر وجوه الاستدلال
على الاحكام وان كان في بعضها قصور لدى التحقيق ولم يكن معتقد
المستدل ابدا اخبار الطرق المتعددة عسى ان لا يقدر العامة على
الجواب عن كلها فيعترف بالحق واما الاعتماد في الدلائل فانما هو على
ما تم عندهم ولهذا ترى انهم ربما يستدلون بالقياس والاستحسان وغيرهما
والدلائل الضعيفة الزاما للعامة لاعتمادهم في المسائل على امثال تلك
الدلائل وذلك انما كان لكثرة مخالطتهم مع العامة وكثرة المباحثة معهم
لوجود اهل الخلاف في بلادهم كثيرا وقد ينقل عنهم ما ذكروه في اثبات

واما
فائدة ما فعله في غرفتها
سائر فيما ذكروه في شيء

للدعه من غير غرض لذكر المخالفين من العامة كما ذكروه فى كتبهم فيشتبه
كلامهم على غير المستبصر فربما يسئ الظن بهم لعملهم بالقياس ونحوه فى
اثبات الاحكام الشرعية ولا اشتباه حقيقة على من راجع كلامهم المصرح
بذكر المخالفين من العامة غالبا فى كلامهم قبل الاستدلال وما لم يجد
فيه التصريح بذكر مخالفة العامة مع ذكر امثال هذه الدلايل فهو
ايضا محمول على وجوده وان لم يذكروه هذه فائدة تدفع عنك الاشتباه
فى اكثر المواضع كيف وهم الذين شيدوا اركان الدين ونطقوا بالحق
فى دولة المخالفين وجاهدوا بانفسهم واموالهم واثبات الحق وابطال
الباطل شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة واعلم انه لا بد لنا فى هذا المقام

في معنى كلمة الواو

من التكلم فى معنى كلمة الواو لغة وشرعا فنقول ذهب اكثر علماء العربية
والاصول الى انها للجمع المطلق من غير افادة الترتيب المعين وهو
مختار العلامة فى التهذيب والمحقق فى المعارج وذهب بعضهم الى
انها للترتيب المطلق من غير افادة التعقيب والتراخي ونسب هذا القول
الى الفراء وابى عبيدة وبعض اصحاب الشافعى وهو الذى ذكره العلامة
ره فى منتهى المطلب واستدل عليه وقال الشيخ الطوسى فى عدة الاصول
والصحيح انها لا يفيد الترتيب بمقتضى اللغة ولا يمتنع ان يقال انها
يفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روى عن النبى صلى الله عليه واله انه

قال

قال لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن عصاهما
فقد غوى بئس خطيب القوم انت فقال يا رسول الله فكيف اقول فقال
ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام
معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد ومن يعص الله ورسوله
عند من قال انها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان القائل
اذا قال لزوجته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق للخلاف بين
الفقهاء انه لا يقع الا تطليقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع
لجرى مجرى قوله انت طالق طلقتين وقد علمنا خلاف ذلك انتهى
ورد الدليل الاول بمنع عدم الفرق اذ الافراد ادخل فى التعظيم
من الجمع فلعله ع قصد ذلك دون الترتيب والثانى بان الطلاق
المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد
تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التى هى شرط فى الطلاق
لزوالها بالاول بخلاف الطلقتين وتمام ادلة الطرفين مذكورة
فى كتب الاصول وغيره وكلها مدخولة واقول لا يخفى على العارف
باساليب البلاغة ان مقتضى الظاهر تقديم ما تعلق الغرض به
اولا فى كلام الحكيم ولهذا تعرض المفسرون وعلماء المعانى لاستخراج
النكات فى امثال ذلك فى مواقع من الايات القرانية وقد يخالف

مقتضى الظاهر لنكتة مثل من يقول لاحد جالس الوزير والامير
لتحصيل الاداب لمجالسة الامير وامثال ذلك فعلى هذا لو قيل يظهر
فهم الترتيب فى امثال ما نحن فيها لا فيما دل القرينة على عدمه لم يكن بعيدا
فعلى هذا ففى كل موضع لا قرينة على الخلاف والنكتة لارتكاب خلاف
الظاهر مثل ما نحن فيه يحمل على الترتيب فان قلت ما ذكرته انما يصح اذا انتفت المصالح
الواقعية والاغراض النفس الامرية فى التقديم والتاخير واما اذا كانت
المرجحات الواقعية من جميع الجهات فيها فلا ومع تجويز هذا الاحتمال كيف
يتم لنا الاستدلال من مجرد التقديم والعطف على الترتيب قلت بعد
تسليم جواز هذا الاحتمال فى نفس الامر وتجويز الترجيح بلا مرجح لهذا المعنى
فى الحكيم تعالى شانه للشك فى كون هذا الغرض نادرا ولا ينافى تجويزه ظهور
الكلام فى افادة ما ذكرناه اذ الظاهر فى كل موضع تفاوت المصالح الواقعية
فيه مع المصالح التى فى غيره بمعنى عدم انفكاك احدهما فى الواقع من
ترجيح على الاخر او بالعكس وبعد ذلك فلا ينبغى الريب فى ان مقتضى
الظاهر فى التقديم والتاخير ما ذكرناه وتحقيق الكلام فى هذا المقام يقتضى
مزيد بسط لا يناسب المرام فلنكتف بهذا القدر من الكلام ثم اعلم ان
فى الاية مبينا للزومه وامثال هذه الدلايل وان كانت قاصرة عن افادة
حكم من الاحكام الشرعية كوجوب الترتيب مثلا ههنا للخصم لكن الظاهر

افادتر

افادته حكم من الاحكام الشرعية ظنا وهو الوجوب بمعنى رجحان احتمال المؤاخذة
والعقاب فى خلافه ولعله يكفى فى الاحكام الفرعية عند عدم الدليل على
الخلاف ولعل لهذا قال العلامة ره فى المنتهى ولانه تعالى ذكرها
الاعضاء مرتبا فيجب غسلها مرتبا كما مر وظنى ان هذه المسئلة لها نظائر كثيرة
فى اصول الفقه وكثر الخلاف والاشتباه فى اكثر المواضع لعدم الاكتفاء
فى مسائلها بالظاهر مع ان التحقيق ان اكثر دلائلها لا يفيد الا الظن
لا اليقين والله يعلم قوله بان يوجههم الى حاصله ان كلمة فاء التعقيبية
فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب تقديم الوجه وبضم عدم
القائل بالفصل يتم المطلوب اذ الحنفية ومن تبعهم يقولون بعدم وجوب
الترتيب اصلا ووجه التكلف احتياج الدليل الى ختم تلك المقدمة واما
كون كلمة الفاء ههنا مفيدة للتعقيب فيجئ تحقيق الكلام فيه قوله فان الحنفية
لا يوجب الترتيب اصلا حتى ان الصور المجوزة عندهم فى الوضوء كما قيل تبلغ
سبعمائة وعشرين صورة قوله وايضا الى هذا وجه اخر لفهم الترتيب من
الاية وحاصله ان قوله تعالى وايديكم معطوف على قوله وجوهكم وقوله تعالى
وامسحوا الخ معطوف على قوله تعالى اغسلوا فيفهم ان حكم كل واحد كالوجه
فى التعقيب لا مانع فى غسل الوجه عن حمل الفاء على التعقيب الحقيقى واما فى
الباقى فللمانع تقدم الامر بغسل الوجه وغيره فيكون غسل اليدين بعقب غسل

الوجه وهكذا وهو معنى الترتيب والمراد بالباقي في قوله قدس سره غسل
اليدين ومسح الراس والرجلين وكون الكل معطوفا على الوجه باعتبار كون
اليدين معطوفا على الوجه ومسحهما معطوفا على غسله واي المساعد في
العبارة سهل بعد وضوح المراد وانت تعلم انه يمكن حمل كلام العلامة
ره في المنتهى المنقول آنفا على هذا الوجه ايضا فتدبر فانما تدل الجزا لكان
مراده من ان كون كل واحد معطوفا على مدخول الفاء انما يدل على تعقيب كل
واحد واحد وهو لما كان ممتنعا ينبغي ان يكون المراد تعقيب المجموع من حيث
هو مجموع ولا يفهم من ذلك الترتيب فيمكن دفعه بضم المقدمة التي ذكرنا
في تتميم الاستدلال من قولنا ولا مانع الخ وان كان مراده ان الجزاء ههنا انما
هو المجموع من حيث هو مجموع لا كل واحد واحد ففي دفعه ظاهر لان كون كل
واحد مدخولا للفاء لا يقتضي كون كل واحد واحد جزاء بل الجزاء هو المجموع
وفائدة العطف على مدخول الفاء هو فهم الترتيب كما ذكرنا وقيل مراده
ان الاية تدل على فعل المجموع لان الواو لمطلق الجمع وفيه انه ليس مبنى هذا
الوجه كون الواو للترتيب حتى يرد في دفعه ذلك قوله ولا يدل على الموالات ايضا اعلم
انه لا خلاف بين علمائنا في وجوب الموالات في الوضوء واختلفوا في معناها في الموالات
فقال الاكثر انها مراعاة الجفاف مطلقا فمتى اخر متابعة الاعضاء على وجه لا
يحصل معه جفاف لا اثم عليه ولم يبطل وضوئه وهو قول الشيخ ره في الجمل وابن
ادريس

ادريس والسيد المرتضى ومن تبعهم وقال الشيخ في ف انها متابعة الاعضاء
بعضها ببعض بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر في حال الاختيار فان اخل بها عصى
اثم ولا يبطل الا بالجفاف ومع الضرورة لا اثم بالتاخير ولا ابطال ما لم يجف
وهو مختار العلامة في جملة من كتبه وقال في ط الموالات واجبة في الوضوء
وهو ان يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزء واستدل
في المدارك على الاول بان ايجاب الموالات بالمعنى الثاني اعني المتابعة بين
الاعضاء زيادة تكليف والاصل عدمه واما البطلان مع الجفاف فيدل
عليه مضافا الى الاجماع صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ربما توضأت ونفد الماء فدعوت الجارية فابطأت علي فيجف وضوئي
فقال اعد وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا توضأت بعض
وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوءك فاعد وضوءك فان
الوضوء لا يبعض واستدل العلامة في لف على وجوب المتابعة بان الامر
في الاية يقتضي الفور ولانه احوط ولقوله تعالى سارعوا الى مغفرة
من ربكم فاستبقوا الخيرات وادعى في المنتهى فورية الامر في الاية اجماعا فانه
اوجب غسل الوجه واليدين والمسح عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا مهل
وفعل الجميع دفعة متعذر فيحمل على الممكن وهو المتابعة وبموثقة ابي
بصير السالفة فان حكمه عليه السلام بان الوضوء لا يبعض صادق مع الجفاف

وعدمه وبما رواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا
والجواب عن اصالة براءة الذمة بانا قد بينا وجوب المتابعة قال المحقق في
المعتبر بعدما حكم بوجوب المتابعة واستدل بفورية الامر المطلق و
برواية الحلبي لكن اذا اخل بالمتابعة اختيارا لم يبطل الوضوء الا مع جفاف
الاعضاء لانه يتحقق الامتثال مع الاخلال بالمتابعة بغسل المغسول ومسح
الممسوح فلا يكون قادحا في الصحة وكلامه ره هذا مبني على ان كون الامر
هنا محمولا على الفور انما يستفاد من خارج وليس المطلوب من الامر الا
طلب الفعل فقط فلا يرد عليه انه انما يتحقق الامتثال بدون المتابعة
على تقدير عدم وجوبها لعدم تحقق الامتثال على تقدير وجوب الفورية
ومع ذلك فيه ما فيه والاولى الاستدلال على عدم البطلان بترك
المتابعة اختيارا الا مع الجفاف بمفهوم الشرط في موثقة ابي بصير المتقدمة
واما عدم البطلان بترك المتابعة اضطرارا الا مع الجفاف فيدل عليه
الاتفاق على جواز الاخذ من اللحية اذا لم يبق في اليد نداوة كما في المنتهى
والمعتبر واقول ويدل عليه ايضا الروايات المتقدمة الدالة على وجوب
الترتيب وظهرها وقرناه ان دليل قول الشيخ في ط بعدم الاجزاء
بترك المتابعة اختيارا عدم تحقق الامتثال الخ ولو كان المطلوب
بالامر هو مجرد طلب الفعل والفورية مستفادة من خارج اذ المتابعة
ايضا

قال فوله بعده فيما و فرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يبعض

وكانه يمكن فهم عدم الاخلال بالمتابعة بدون الجفاف من قوله ع فان الوضوء لا يبعض

ايضا مطلوبة لظاهر خبر المتابعة وضعف حجية مفهوم الشرط في موثقة ابي
بصير واجيب عن استدلال العلامة في لف بان الحكم بكون الامر ههنا للفور
للاحوط لا يقتضي الوجوب واما الاستدلال بقوله تعالى فاستبقوا
وسارعوا فجوابه مذكور في الاصول وسيجيء في هذا الكتاب واما ادعاء
الفورية بالاجماع فهو مم في موضع النزاع وعن قوله وبانه اوجب الخ
بما ذكره المص ههنا وعن موثقة ابي بصير بالمنع من صدق التبعيض الوضوء
مع عدم الجفاف وعن حسنة الحلبي بان تصدير الرواية صريح في ان
المراد بالاتباع الترتيب قال المص قدس سره في شرح الارشاد وما يوجد
في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام اتبع وضوءك بعضه بعضا او
تابع فليس المراد به وجوب الموالاة بمعنى عدم جواز التاخير اصلا بل
المراد وجوب تقديم بعض الاعضاء على بعض كما يدل عليه سوق بعض
الاخبار التي وقع فيها الامر بالمتابعة كما في صحيحة زرارة وذكر الروايات
المتقدمة في الاستدلال على وجوب الترتيب وهي قول ابي جعفر عليه السلام
تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل ابدأ بالوجه ثم باليدين الخ وكذا
حسنة الحلبي المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل اذا نسي ان يغسل
يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه ان كان وانما نسي شماله فليعد
شماله ولا يعيد على ما كان توضأ وقال اتبع وضوءك بعضه بعضا واقول

قد صرح جماعة من محققي العربية والاصول ان الفاء للتعقيب بحسب ما امكن كما هو المفهوم عرفا ايضا منها فلو قال احد دخلت بغداد فالكوفة بلا فصل الامتناع بل دخولها عقيبه بمدة لا يمكن اقل منها وكذا في قولهم تزوج فولد له ومع قطع النظر عن اثبات كون ذلك المعنى حقيقة لها لغة باجماع اهل اللغة عليه كما قيل لا ينبغي ان يرتاب احد في ظهور هذا المعنى منها عرفا وهو يكفي كما مر وعلى هذا فغسل الوجه لا مانع له من كونه عقيب القيام بلا فاصلة الا ما آخرجه الدليل من الافعال المستحبة المتخللة بينهما واما غسل اليدين فلما لم يكن كونه عقيبه حقيقة لتوقفه على غسل الوجه عليه في الآية يكون المراد وقوعه عقيبه بفاصلة زمان يتحقق فيه غسل الوجه كما في دخلت بغداد فالكوفة وهكذا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم الخ فانه معطوف على مدخول الفاء ولا مجال لاحتمال كونه معطوفا على قوله فاغسلوا كما لا يخفى على المتامل فيفهم الترتيب والموالاة بمعنى المتابعة من ظاهر الآية لا يقال مجرد فهم التعقيب لا يدل على وجوبه لانا نقول هذا الكلام بمنزلة ان يقال اغسل الوجه عقيب القيام وهكذا وظاهره وجوب التعقيب كما يحكم به الفطرة السليمة بل عدم الامتثال وعدم حصول براءة الذمة بترك التعقيب فان من قال لغلامه ادخل بغداد فالكوفة فدخل الغلام بغداد وتوقف فيه شهرا مثلا

ثم

افادة الفاء الترتيب

ثم دخل كوفة او دخل بغداد ثم بصرة ثم كوفة لا يعد في العرف ممتثلا ولا يذم مولاه بعتابه وعقابه بل الظاهر ان يدل دليل على حصول براءة الذمة بترك التعقيب مع حصول الاثم كما في الحج والزكوة وما يرد الحقوق المالية اذا اتى بها على التراخي وقد عرفت ان الدليل فيما نحن فيه هو مفهوم الشرط في موثقة ابي بصير فان عمل به ثبت مختار الشيخ في ف والعلامة في لف والمنتهى والمحقق في المعتبر والاثبت مذهب الشيخ في ط ولعل الاول اظهر مع تاييده بكثرة القائل فلا حاجة الى الاستدلال بان الامر في الآية للفور اجماعا حتى يمنع مع ان الظاهر ان المراد به كونه للفور لوجود الفاء التي هي للتعقيب بحسب ما امكن باجماع اهل اللغة ولهذا ادعى العلامة ذلك في المنتهى واكتفى به ولم يذكره في المختلف بل استدل بما مر واما ما ذكره المص قدس سره ههنا في الايراد على فهم الموالاة من الآية فيجيء الجواب عنها انشاء الله تعالى واما الجواب عن الاستدلال بموثقة ابي بصير اذ كون من المنع لجواز ان قوله فان الوضوء لا يبعض محمول على المعنى العرفي وهو معنى المتابعة العرفية اذ التبعيض عرفا متحقق في صورة ترك المتابعة وان لم يتحقق الجفاف في الاغلب وما لم يثبت كون التبعيض حقيقة شرعية في ترك المتابعة مع الجفاف لم يكن اللفظ محمولا عليه ومجرد كون المذكور قبله الامر بالاعادة مع ترك المتابعة والجفاف

٨٧

لا يدل على كون المراد بالتبعيض خصوص ذلك لا يقال لو تم الدلالة لزم ح القول ببطلان الوضوء بترك المتابعة العرفية اذ ليس المراد نفي تحقق التبعيض في الوضوء مطلقا بل المراد نفيه عن الوضوء الشرعي او نفي صحته مع تحققه وعلى كل تقدير يلزم البطلان بتركها اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان كون التبعيض منفيا عنه يستلزم بطلانه لعدم الاتيان بالمامور به معه لانا نقول لكون المراد نفي صحته مع التبعيض خلاف الظاهر من هذه العبارة اذ لم يقل لا وضوء مع التبعيض ونفيه عن الوضوء الشرعي لا يستلزم البطلان معه اذ لا منافاة بين الصحة مع حصول الاثم وهذا مثل قولنا الحج لا يؤخر عن سنة الاستطاعة والزكوة لا تؤخر عن وقت الوجوب واما الجواب عن اخبار المتابعة فيمكن الجواب عنه بانها محمولة على المعنى العرفي في مقام الاستدلال كما مر وكما لا يتحقق المتابعة العرفية مع فوات الترتيب المذكور لا يتحقق مع التراخي بين افعال الوضوء وان لم يتحقق الجفاف وقوله عليه السلام ابدا بالوجه يمكن ان يكون بيانا لافراد المتابعة للاهتمام بشانه او غير ذلك من الاغراض او يقال انه بيان للترتيب والموالاة اذ الظاهر ان كلمة ثم في قوله عليه السلام ثم باليدين الى آخره ليست للتراخي مع انه يمكن كونها للتراخي باعتبار قوله عليه السلام ابدا اذ يتحقق غسل الوجه بين الابتداء به وبين غسل اليدين وقوله عليه السلام بعد ذلك

ولا

٨٧

ولا تعد من الحزبيات المسلمة الترتيب مع ان في حسنة الحلبي او لو بالتاسيس على التاكيد ينبغي حمل المتابعة على ما يشمل الموالاة العرفية ايضا وبالجملة العبرة في الاستدلال بالظواهر هو حمل الكلام على المعنى المفهوم اللغوي عرفا ما ثبت كونه حقيقة شرعية في غير ذلك او وجد قرينة في الكلام صالحة لذلك واعلم ان في صحيحة زرارة المتقدمة دلالة على فهم المتابعة من الآية في تدل على صحة استدلال الاصحاب بها على فهم الترتيب والموالاة فانه ملاحظة الموالاة بمعنى المتابعة العرفية حسن مع انها موئدة بالوثوق البيان وبالاحتياط بحث في المقام شيء وهو انه قال الشهيد الثاني قدس سره في روض الجنان في الجواب عن الوجه الثاني الذي ذكره العلامة في المنتهى على الموالاة من الآية وقد يجيب عنه بان الفاء الدالة على التعقيب كذلك هي العاطفة كقولك جاء زيد فعمرو واما الداخلة على الجزاء فقد نصوا على عدم افادتها واقول لا عبرة بنص البعض على ذلك مع تصريح ائمة العربية والاصول على خلاف ذلك فان الشارح الرضي رضي الله عنه صرح بان غير العاطفة ايضا لا يخلو من ترتيب وعد منها الداخلة على الجزاء واستدل في الاصول على افادتها للترتيب بدخولها على الجزاء اذ انه مترتب لا محالة وقال الشيخ الطوسي في العدة بعد ما ذكر ان معناها الترتيب والتعقيب ولذلك ادخل الفاء في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء

ان يلحق بالشرط من غير تراخ وقلنا ان قوله تعا انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي كون المكون
عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب ان كن محدثة لان ما تقدم
المحدث بوقت واحد لا يكون قديما وذلك يدل على حدوث الكلام انتهى
ويفهم منه ان دلالة الفاء الجزائية على الترتيب والتعقيب اكن واظهر
للسببية المستفادة من حرف الشرط وينبغي ترتب المسبب على السبب وتعقيبه
اياه والنقض بقولهم ان تسلم فتدخل الجنة مرفوع بان عدم امكان
الحمل على التعقيب بلا مهلة في خصوص هذا المثال لا ينافي افادته
له فيما امكن مع انك قد عرفت انما التعقيب بحسب ما امكن كقولهم
تزوج زيد فولد له فافهم **تذنيب** قال الشهيد في الذكرى التتابع الموالاة
اجماعا وقد حكى المتاخرون فيها خلافا بين المتابعة ومراعاة الجفاف
وعند التامل يمكن حمل كلام الاكثر على اعتبار الجفاف ثم ذكر عبارات
العلماء واطول الكلام وانت بعد ملاحظة عباراتهم تعلم ان الحكم
الذي ذكره من خلاف ظاهر كلام البعض مثل المفيد والشيخ في الخلاف
ولا يناسبه استدلالهم بفورية الامر في الآية مع ان الاعتبار دالا
في المسائل الخلافية انما هو فيما يلزم من الدليل لا في عدم ظهور
المخالف والقائل اذ ذلك غير الاجماع المعتبر عندنا **قوله** فان المراد

الاعتبار

مجرد التعقيب يحتمل ان يكون مراده ان مدلول الفاء التعقيب المطلق
لا بلا مهلة وان امتناع كون كل واحد عقيب القيام بلا مهلة يدل على
ان المراد مجرد التعقيب لا بلا مهلة او المراد انه على هذا لا يصح الحمل على التعقيب
بلا مهلة في المجموع لعدم تحققه فيه لان الكل هنا ليس سوى الاجزاء فاذا
لم يصح في الاجزاء لم يصح في الكل فيكون كلمة الفاء ههنا لمجرد التعقيب
والجواب ما عرفت من تصريح علماء العربية والاصول وامتناع كون كل
واحد عقيب القيام بلا مهلة يقتضي التعقيب بحسب الامكان كما مر
اما ادعاء عدم صحة التعقيب بلا مهلة يقتضي التعقيب بحسب الامكان
بلا مهلة في الكل فجوابه واضح فانه اذا تحقق الموالاة العرفية صدق تحقق
الفعل بلا فاصلة عقيب القيام عرفا فان المجموع يعد فعلا واحدا ولا
شك ان الملحوظ في تعقيب الافعال بلا مهلة شيء هو كون الجزء الاول منه
كذلك تحقيقه والجزء الثاني بعقب الجزء الاول وهكذا كما صرح به الرضي
رضي الله عنه والا لما كان ذلك صحيحا في اكثر الافعال فان الفعل الواقع
في الزمان اما اجزاء بالفعل او بالقوة بحيث يمكن للعقل الحكم عليه بذلك
مع ان الجزء الثاني لم يتحقق عقيب ذلك الشيء بلا مهلة لوقوع الفصل بالجزء
الاول **قوله** وعلى تقدير كونها مرادة فلا يتم الا لو لعدم المانع من الحمل
على التعقيب بلا مهلة في الوجه دون غيره وقد عرفت جوابه فلا نعيده

معجفا فجميع الاعضاء السابقة قال في الذكرى ظ المرتضى وابن ادريس
اعتبار العضو السابق وابن الجنيد صرح باشتراط البلل على الجميع
الى مسح الرجلين الا الضرورة وظاهر الباقين ان المبطل هو جفاف الجميع
لا جفاف البعض لان المعتبر لاطباقهم على الاخذ من اللحية والاشفار
للمسح ولا بلل هنا على اليدين ويشهد خبر زرارة والحلبي عن الصادق
عليه السلام في الاخذ من اللحية ورواه الكليني عن زرارة عن الباقر
ورواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام ثم قال فان لم يكن لك لحية
فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وفي التهذيب عن مرسل حماد عن
الصادق ع اذكر الحاجبين والاشفار ايضا قلت هنا يلزم منه احد
امور ثلاثة اما ان الجفاف للضرورة غير مبطل كما قاله ابن الجنيد او اما
تخصيص هذا الحكم بالناسي واما ان المبطل جفاف الجميع انتهى وصاحب
المدارك بعد ما نقل استدلال المعتبر وما اورد عليه بما ذكره في الذكرى
استدل على البطلان بجفاف الجميع بانه المستفاد من الاخبار الدالة
على البطلان بالجفاف **قوله** من الروايات الصحيحة وهي الروايات الدالة
على البطلان بالجفاف فان الظاهر من صحيحة معوية بن عمار وموثقة
ابي بصير المتقدمتين هو جفاف الجميع وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق
عليه السلام قال ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة

وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه
في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك
واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك
شيء اعدت الوضوء ولعله حكم بالصحة تغليبا او المراد الاخبار المعتبرة
مع احتمال ان يكون مراده من الاخبار الدالة على الاخذ من اللحية كما
فعله في المعتبر او هي مع الاخبار الدالة على الجفاف **قوله** ويمكن فهم ان محل
الوجوب الى ان كلمة الى غاية للمغسول لا للغسل وان سلم ان ظاهرها
على تقدير كونها غاية للغسل كون الابتداء بالاصابع وحاصل الكلام
انا لا نم اولا ان كلمة الى هنا للغاية بل هي بمعنى مع كما ذكره بعض المفسرين
ولئن سلمنا ذلك نقول يحتمل ان يكون غاية للمغسول وغاية للغسل
فلا دلالة في الآية على شيء مع انا نثبت كونها ههنا غاية للمغسول بانه
لو كانت غاية للغسل لوجب الانتهاء الى المرافق لدلالة الامر على الوجوب
والاجماع منعقد على عدمه من الموافق والمخالف اذ لم يذهب احد حتى
من المخالفين الى وجوب الابتداء بالاصابع وعدم جواز الابتداء بالمرافق
فهي يكون في الآية غاية للمغسول لئلا يلزم التعارض بين الآية والاجماع
فالآية يكون مجملة ولا دلالة لها على شيء من الابتداء والانتهاء في الغسل
قوله للانتهاء غاية للمغسول لان اليد تطلق على ما تحت الزند وعلى ما تحت

كمثال الابتداء من المرفق

للرفق وما تحت المنكب قوله ومحمولة على معناها اللغوي وهو انتهاء الغاية
قوله وانه يكفي مسمى الغسل فيه الخ اي في غسل اليدين والمراد انه يكفي فيهم — كفاية مسمى الغسل
كفاية مسمى غسل اليد بعلى اي وجه كان سواء كان ابتداء الغسل من المرافق
او من الاصابع وسواء كان مع الدلك والمس ام لا واعلم ان المشهور
بين علمائنا وجوب الابتداء من المرافق فان نكس اعاد الوضوء ونقل عن
السيد المرتضى وابن ادريس القول بجواز النكس على كراهة والكلام في
هذه المسئلة كالكلام في غسل الوجه والاحوط متابعة المشهور كاعتبار
الدلك والمس كما قال به ابن الجنيد قوله وان كان غاية وخارجا لعله
اشارة الى مذهب بعض المحققين من ان كلمة الى موضوعة للانتهاء وما
بعدها خارج عن حكم ما قبلها ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث
انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته
واخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس فدخولها
من باب المقدمة واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس
كالليل فانه يجب خروجها وفيه رد لمذهب من قال انها مجملة في دلالتها
على دخول الغاية في ذي الغاية وخروجها عنه ويحتمل ان يكون كلامه
من محمولا على سبيل التنزل اي وان قلنا بكونها للغاية وقلنا بكون
الغاية خارجة عن ذي الغاية فانا اذا قلنا بان كلمة الى ههنا بمعنى مع

او قلنا

او قلنا بان ذي الغاية قد يكون خارجا وقد يكون داخلا فالقول
بوجوب غسل المرفق ظاهر على الاول ومحتمل على الثاني واما اذا قلنا بكونها
للغاية وخروجها عن ذي الغاية فالقول بدخولها ههنا يحتاج الى
ما ذكره فلذا لا ينافي البعد عنده وقال ان دخولها من باب المقدمة
واعلم انه لا خلاف بين علمائنا على الظاهر في وجوب غسل المرافق وادعى
عليه في المعتبر اجماع العلماء وخلا زفر وقال في المنتهى اكثر اهل العلم
على وجوب ادخال المرفقين في الغسل خلافا لبعض اصحاب مالك وابن
داود وزفر ونقل احتجاج المخالفين بالآية بان الغاية خارجة
من ذي الغاية واجاب بالمنع من كون كلمة الى للغاية بل بمعنى مع
وبالمنع من كون الغاية خارجة ويعلم مما ذكره المصنف قدس سره جواب
آخر عن استدلالهم وبالجملة لا كلام في وجوبه عندنا وانما — غسله
الكلام في انه هل يجب غسلها اصالة ام من باب المقدمة فذهب بعضهم الى
الاول وهو مختار المحقق في المعتبر وقواه الشهيد الثاني في شرح الالفية
وروض الجنان ومال اليه الشهيد الاول في الذكرى وذهب بعضهم
الى الثاني وهو مختار العلامة في المنتهى والارشاد وغيرها وتظهر
الفائدة كما قيل في وجوب غسل جزء من العضد فوق المرفق حال
اتصاله من باب المقدمة ووجوب غسل راس العضد عند القطع

من المرفق فان قلنا بالاصالة وجب الامران والا فلا واستدل
للاول بحمل كلمة الى في الآية على معنى مع لايهام كونها للغاية كون ابتداء
الغسل من رؤس الاصابع والحمل على ما لا يوهم شيئا اولى وبانه
على تقدير كونها للغاية الغاية داخلة في المغيا حيث لا مفصل محسوس
كما ذهب اليه بعضهم وبدخول الحد المجانس للمحدود كبعت
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف كما ذهب اليه بعض الاصوليين
والمرافق ههنا من جنس الايدي وبالوضوء البياني وبحسنة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام انه سال عن الاقطع اليد والرجل كيف يتوضأ
قال يغسل ذلك المكان الذي قطع منه ونحوه روى محمد ابن مسلم في
الحسن عن الصادق عليه السلام وبصحيحة علي ابن جعفر عن الكاظم
الواردة في مقطوع اليد من المرفق انه عليه السلام قال يغسل ما بقي
من عضده اما بحملها على ان المراد راس العضد الذي كان يغسل
قبل القطع واطلق عليه العضد لا لاشتباه للاجماع على عدم وجوب — لعدم
غسل جميع العضد كما حملها في روض الجنان او بابقائها مطلقة كما
في الذكرى فتقييد للاجماع المذكور براس العضد او بابقائها
على الاطلاق فتحمل على الاستحباب في غير راس العضد للاجماع المذكور
وفيه على الوجوب اذ لا خروج عن ظاهر الامر الذي هو الوجوب

انما

[illegible]

في المدارك ان ظاهر ابن الجنيد [illegible] فان المصنف صحيحة علي بن جعفر [illegible]

انما يجوز فيما دل الدليل على عدمه وبرواية الهيثم بن عروة التميمي
قال سالت ابا عبد الله عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه ودليل القول الآخر اصالة
العدم وقصور الادلة المذكورة عن افادة الوجوب اصالة وهذا
هو الظاهر من كلام المص قدس سره ههنا وصرح به في شرح الارشاد
وحمل رواية زرارة ومحمد ابن مسلم على ما لو بقي من محل الفرض كما لو قطع
عن ما تحت المرفق وحمل صحيحة علي ابن جعفر على الاستحباب وفاقا
للعلامة في المنتهى لنقل الاجماع فيه على عدم وجوب غسل العضد وعدم
صراحة الخبر في الامر الذي هو للوجوب وبعد الوجه الذي ذكره
في روض الجنان للتصريح في الرواية بلفظ العضد وكذا ما فهم
من الذكرى ولا دليل على كون الى بمعنى مع ولا دلالة في الوضوء
البياني على الوجوب اصالة ولا ريب ان الاول احوط قوله فقول القاضي
الخ نقل القاضي ولا عن الجمهور انهم على دخول المرفقين في المغسول
ولذا لا قيل الى بمعنى مع ثم قال وقيل الى تفيد الغاية مطلقا
واما دخولها في الحكم او خروجها منه فلا دلالة لها عليه وانما
يعلم من خارج ولم يكن في الآية وكان الايدي متناولة لها فحكم
بدخولها احتياطا وقيل الى من حيث انها تفيد الغاية تقتضي

خروجها والا لم يكن غاية كقوله فنظرة الى ميسرة وقوله ثم اتموا
الصيام الى الليل لكن لما لم يتميز الغاية هيهنا عن ذي الغاية وجب
ادخالها احتياطا تحقيقا انتهى وايراد المصنف قدس سره حجة
على القائل بالاحتياط في كلا القولين لان الوجوب من باب
المقدمة لا ينافي شيئا من القولين في كلمة الى ويمكن ان
يتكلف بانه لعل المراد بالوجوب احتياطا ان تحصيل براءة
الذمة لا يحصل الا من حيث كونها مقدمة للواجب الا ان الجزم
واليقين بالبراءة انما يحصل بادخالها وذكر الاحتياط للاشعار
بانه ليس واجبا بنفسه بل من باب المقدمة ولهذا لعله قال قدس سره
غير مناسب **قوله** مسح الراس يطلق المراد الاطلاق اما قيد للمسح او للراس
وعلى الاول فيكون قوله بما يصدق الخ بيانا للاطلاق وعلى كل تقدير كان الكلام
شمول الاطلاق لمسح كل الراس ايضا ولعل هذا مندرج على سبيل التنزل عن كون
الباء هيهنا للتبعيض والغرض منه الرد على من اوجب مسح كل الراس لكونه حقيقة
في الكل كما هو مذهب مالك وملخصه انه على تقدير الحمل على الالصاق فتعميم
الاستيعاب والا عدم كما اعترف به صاحب الكشاف والا فعلى تقدير الحمل على التبعيض
كما قاله بعض الاصوليين اظهر كذلك في المتعدى يكون الاية صريحة في مسح بعض
الراس مع ان ذلك هو المفهوم من صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام

الا

بالمسح

الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك
ثم قال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لان الله
تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم
الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال
برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل
اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس
ان المسح ببعضها ثم بين ذلك رسول الله صلى الله عليه للناس فضيعوه وما قيل
ان الباء في الاية للالصاق وفاقا للاكثر والرواية محمولة على ان التبعيض
يفهم من تغيير السياق بدخول الباء فليس بشيء وبعد دلالة النص عليه
عندنا لا يلتفت الى انكار سيبويه مجيئها للتبعيض في سبعة عشر موضعا
من كتابه وكذا الى قول ابن جني ان الذي يحكي ان الباء للتبعيض فهو شيء
لا يعرفه اهل اللغة على ان الشهادة على النفي غير مسموعة سيما مع جهالة ايمان
الشاهد وعدالته مع كون قوليهما معارضا باقرار الاصمعي وابي علي الفارسي
وابن كيسان والقتيبي وابن مالك وبعض علماء الاصول وجميع الكوفيين
مع كثرة الشواهد عليه كما ذكر في محله **قوله** مقبلا ومدبرا اختلف علماؤنا
في جواز النكس في مسح الراس فذهب الشيخ في ط الى انه ترك الافضل وصرح
المحقق في الشرايع والمعتبر بجوازه مع كراهة وذهب ابن الجنيد

افادة الباء للتبعيض

الى انه كيف مسح اجزاه وظاهره جواز كل من الامرين من غير كراهة وهو
ظاهر مختار العلامة في المنتهى ومختاره في الارشاد والمختلف استحباب
المسح مقبلا وذهب الشيخ في ف وابن حمزة الى تحريم المسح مدبرا وهو
ظاهر كلام المرتضى وابن بابويه والشيخ في يب ودليل الجواز اطلاق الاية
والاخبار الواردة في الوضوء البياني وخصوص صحيحة حماد بن عثمان عن
ابي عبد الله ع قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا وصرح المحقق
في المعتبر بانه دليل الكراهة التفصي من الخلاف ويظهر منه عدم وقوفه
على دليل يعتد به ولا يخفى عليك قصور ما ذكره عن اثبات الكراهة
الشرعية نعم ما ذكره يصلح دليلا لاولوية المسح مقبلا في العمل
واما دليل عدم الجواز فقال في لف احتجوا بانه مستقبل الشعر فيكون منهيا
عنه واجاب بان النهي يثبت ولا استقبال الشعر في اليدين واما في الراس
فلا وحمله على اليدين قياس ونقل عن المرتضى انه احتج بان مسح مقدم
راسه من غير استقبال الشعر مزيل للحدث والخلاف واقع في العدول عنه
ويجب فعل المتيقن واجاب بان الخلاف لا يقتضي المنع مع قيام الدليل
وقد بيناه انتهى والاولى الاستدلال لهم بالوضوء البياني بانه ع ان كان
مسح راسه منكوسا تعين ذلك لكن الاجماع على خلافه بل غايته الجواز فعله
على مسحه مقبلا فيجب والجواب ان ذلك على تقدير تمامية حجيته فيما لم يثبت

خلافه

خلافه لاشتماله على مقطوع بعدم وجوبه **قوله** قليلا او كثيرا المشهور بين
الاصحاب ان الواجب في مسح الراس ما يسمى مسحا وقدر الشيخ في ط والافضل
مقدار ثلاث اصابع مضمومة عرضا وذهب الشيخ في ف ويه بوجوب مقدار
ثلاث اصابع وعدم جواز اقل من ذلك مع الاختيار فان خاف البرد من
كشف الراس اجزاه مقدار اصبع واحدة وهذا هو ظاهر كلام ابن بابويه
واستدل للمشهور مضافا الى الاطلاق الاية والاخبار بصحيحة زرارة
المتقدمة وبصحيحة زرارة واخوه بكير عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا مسحت
بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع
فقد اجزاك ومما رواه الشيخ باسناد الصحيح عن حماد بن عيسى عن بعض
اصحابه عن احدهما ع في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة
بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه قال في المنتهى وهذا الحديث
وان كان مرسلا الا ان الاصل يعضده على ان ابن يعقوب رواه في كتابه
عن حماد عن الحسين عن ابي عبد الله ع ورواه السيد المرتضى في الخلاف عن
حماد عن ابي عبد الله ع والحاصل ان حمادا ارسله تارة واسنده اخرى فيكون
حكمه حكم الروايتين فيعمل بالمسند لا يقال انهما روايتان في واقعة واحدة
فيقع التعارض لانا نقول ليستا في واقعة لان الرواية الاولى عن احدهما
عليهما السلام فيحمل على انه ابو جعفر ع على انهما لو كانا واحد لجاز سماعه

وقوية ثالثة ورد عليه السلام الخوف فان بالخفا ظاهر وعند الحصول اتحاد الواقعة
على ان السيد المرتضى روى عن حماد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فكيف
يمنع الاتحاد انتهى اقول نقل عن شيخنا البهائي في الحبل المتين رواية حماد من
الصحاح وقال في الحاشية لا يضر جهل الواسطة بينه وبين المعصوم عليه السلام
لان حماد بن عيسى من الجماعة الذين اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنهم
واطلاقا الصحيح على ما يرويه احدهم مرسلا متعارف شايع انتهى واما نقل
العلامة في المنتهى ان ابن يعقوب رواه في كتابه عن حماد عن الحسين فيرد
عليه ان المروي في الكافي هو غير تلك الرواية فانه روى باسناده عن حماد عن
الحسين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل توضأ وهو معتم وثقل
عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال ليدخل اصبعه وهذه مذكورة في يب
ايضا بعد ذكر الرواية المنقولة باسناده عن محمد بن يعقوب الخ مع
ان الظاهر ان الحسين هو ابن مختار القلانسي فانه نقل في حيثش ان له كتابا
يرويه حماد بن عيسى وقيل انه واقفي واختلف في صحته ولا دلالة في هذه الرواية
على المذهب المشهور اصلا اذ لا كلام في جواز المسح باصبع لمكان الضرورة
من خوف البرد وغيره كما صرح به الشيخ في يب وقد وقع الاشتباه بين
روايتي حماد له طاب ثراه في المنتهى ذكر هذه الرواية عن حماد عن
الحسين عن ابي عبد الله عليه السلام فيه دلالة لقول المشهور فافهم واما دليل الفضيلة

المسح

المسح بثلاث اصابع فهو حمل الرواية المعارضة على الاستحباب جمعا بين الادلة
وهو جيد ودليل القول بوجوب مقدار ثلاث اصابع مع الاختيار وجواز
الاقل مع الاضطرار صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال
سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين
الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه
هكذا فقال لا الا بكفه نقل في المدارك هنا الدليل عن المختلف ثم قال
ولا دلالة لها على المدعى بوجه اقول وقد نقل في المنتهى والتذكرة والمعتبر
الاجماع على الاجتزاء بمسمى المسح في الرجلين ولو باصبع واحدة فلا قائل بمضمون
هذه الرواية من العلماء ولا بد من حملها على الاستحباب كما فعله في المنتهى فذكرها
في المختلف في مقام الاحتجاج للقائلين بعدم جواز المسمى في مسح الرأس اشتباه منه
نعم يمكن ان يحتج لهم بما في المدارك بصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه
السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع ولا
تلقي عنها خمارها فان الاجزاء انما يستعمل في اقل الواجب وبرواية معمر بن
عمر عن ابي جعفر عليه السلام قال يجزي من المسح على الرأس موضع ثلاث اصابع
وكذا الرجل اقول في المدارك والجمع بين الروايات يتحقق اما بتقييد
الاخبار المتقدمة بهذين الخبرين او حملهما على الاستحباب والمعتمد الثاني
لقوة دلالة تلك الاخبار على الاكتفاء بالمسمى مع مطابقتها لمقتضى الاصل

انتهى واجاب في المنتهى عن صحيحة زرارة بعدم تسليم استعمال الاجزاء في
اقل الواجب نعم للشك انه اغلب على انه يحتمل عود الاجزاء الى عدم القاء الخمار
وهو الاولى لما رواه الشيخ عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن
علي بن ابي طالب عليهم السلام عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال لا تمسح المرأة بالرأس
كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها واذا
كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها اقول وهذا الوجه لا
يجري في الرواية الاخيرة الا ان معمر بن عمر غير معلوم كونه موثقا قوله على اي
وجه كان اي سواء كان ببقية البلل ام لا وبمقدم الرأس ام لا قوله ويختص
بمقدم الرأس للخلاف في ذلك التعين عند علمائنا وادعى المحقق في المعتبر عليه الاجماع
والاخبار بذلك مستفيضة ففي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام
في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببلة يساره
وبقية بلة يمناه وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال مسح الرأس
على مقدمه وفي صحيحة زرارة المتقدمة المرأة يجزيها من مسح الرأس ان
يمسح مقدمه الى غير ذلك من الاخبار واما ما روي في شواذ الاخبار
مما يخالف ذلك فضعيف ومتروك بالاجماع مع احتمال التأويل كما ذكره
الشيخ ره قوله ببقية البلل الخ هذا ما استقر عليه مذهب الاصحاب بعد ابن الجنيد
مع ان كلامه قابل للتأويل كما يجيء ويدل عليه الروايات الواردة في الوضوء

البياني

البياني كما في صحيحة زرارة ومسح رأسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية
بلة يمناه وفي صحيحة الخ ثم مسح ببقية ما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم
يعدهما في الاناء وفي صحيحة ابي عبيدة الحذاء في صفة وضوء الصادق ع
ثم مسح بفضلة الندى رأسه ورجليه واورد في المدارك على الاستدلال
بهذه الاخبار انه يجوز ان يكون المسح ببقية البلل لكونه احد افراد الامر
الكلي فالاولى الاستدلال عليه بصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع ان الله
وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه واثنتان
للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك
اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى فان الجملة الخبرية هنا بمعنى
الامر وهو يقتضي الوجوب واورد عليه شيخنا البهائي ره بانه انما يتم
التقريب لو تعين كون الجملة الخبرية هنا بمعنى الامر ويجوز ان يكون
الفعل معطوفا على ثلاث غرفات باضمار ان كقول الشاعر للبس عباءة
وتقر عيني قوله ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر والايراد الذي
اورده في المدارك على الاستدلال بالاخبار المتضمنة للوضوء البياني
دفعه بما مر ان الظاهر من تلك الاخبار هو وجوب ما ذكر فيها وتعيينه
الا فيما دل الدليل على جواز المخالفة فيحمل ذلك على الاتيان باحد افراد الكلي
اختيار العلماء احترازا عن جواز الاخذ من اللحية والحاجبين في صورة

جفاف اليد كما ورد في الاخبار وعلى هذا يكون كلامه قدس سره
مشعرا بعدم جواز الاخذ منها في حال الاختيار كما هو ظاهر عبارات الاكثر
وقال في المدارك الظاهر انه لا يشترط في الاخذ من هذه المواضع جفاف
اليد بل يجوز مطلقا والتقييد في عبارات الاصحاب خرج مخرج الغالب
وفيه تامل لعدم شمول الروايات المتضمنة لجواز الاخذ حال الاختيار
وورود المسح ببقية بلة اليد في بعض الاخبار التي مرت والاظهر ان
مراد المص قدس سره هنا الاحتراز عن حال التقية فافهم قوله وجوزه الخ
اي جوز المسح بالماء الجديد بعض نادر واعلم ان الذي يفهم من كلام
الشيخ في ف وجود مخالف من اصحابنا في ذلك وقال العلامة في لف فالمخالف
هو ابن الجنيد حيث قال اذا كان بيد المتطهر نداوة يستبقيها من غسل
يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى وبيده اليسرى وان لم يستبق ذلك
اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه ونقل في المنتهى هذه العبارة عنه ثم
قال وهو ظاهر في الاستيناف والمخفي ان هذا الكلام منه ليس بصريح فيما
فهم اذ يمكن ان يكون مراده منه اخذ الماء من الحاجبين واللحية غاية ما
في الباب ان يكون اطلاق الماء الجديد عليه من باب المسامحة مع انه يمكن
ان يقال يصدق الماء الجديد حقيقة على الماخوذ منها لكونه جديدا
بالنسبة الى رطوبة اليد فان الواجب المسح بها كما علمت وان لم تكن اخذا

من

من اللحية ونحوها ويؤيده قوله اولا اذا كان بيد المتطهر نداوة ثم قوله
وان لم يستبق ذلك اخذ الخ مع ان جواز الاخذ منها اتفاقي بين
العلماء وظاهر عبارة ابن ادريس في السرائر يشعر بان اخذ الماء منها
ما جديد حيث قال من ذكر انه لم يمسح راسه وفي يده بلة الوضوء
مسح عليه وعلى رجليه بما بقي في يده من البلة من غير استيناف ماء جديد
فان لم يكن في يده بلل اخذ من حاجبيه او لحيته او من اشفار عينيه
ان كان في ذلك نداوة ومسح بها وان كانت قليلة انتهى وعلى هذا فيرتفع
النزاع ويكون ذكر الدليل لابن الجنيد في لف محمولا على انه دليل لما فهم
من عبارته من عند نفسه كما يفعل طاب ثراه كثيرا قوله ودليله ليس
بناهض قال العلامة في لف احتج ابن الجنيد بما رواه معمر بن خلاد
في الصحيح قال سالت ابا الحسن الرضا ع ايجوز للرجل ان يمسح قدميه
بفضل راسه فقال براسه لا فقلت ابماء جديد فقال براسه نعم وفي الصحيح
عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع قلت امسح بما في يدي من الندا راسي
فقال لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح واقول لا دلالة في الخبرين على ما نسب
الى ابن الجنيد اللهم الا على حملهما على ما اذا جفت اعضاء الطهارة كما قاله الشيخ
ره فيتجه حينئذ ان يقال الاجماع والاخبار المتكثرة على عدم وجوب
تجديد الماء فيطرح الخبران في الدلالة على الوجوب واما في صورة الجفاف

فلما لم يتحقق الاجماع على عدم جواز اخذ الماء الجديد بزعم لعمل
بمضمونهما حتى لا يلزم طرح الروايتين بالكلية لصحتهما والمخفي ما في
الوجهين من التكليف بل الحق ان الخبرين متى وكان الظاهر الاجماع و
محتاجان الى التاويل على ان تقدير وهذا قال قدس سره ودليله ليس
بناهض في لف والجواب انهما محمولان على التقية لانهما خالفا
اجماعنا فانه لا خلاف في تجويز المسح بالنداوة فالنهي عن المسح بهما
محمول على مذهب العامة وقال الشيخ ره ويحتمل ان يكون المراد بهما اذا
جفت اعضاء الطهارة بتفريط من جهته فيحتاج الى تجديد غسلها فيأخذ يجدد ل
ماء جديدا او يكون الاخذ للخذ المسح حسب ما تضمنه الخبر الاول
واما الخبر الثاني فيحتمل ان يكون المراد بقوله بل تضع يدك في الماء انما
اراد به الماء الذي بقي في لحيته او حاجبيه وليس فيه انه يضع يده في
الماء الذي في الاناء وغيره واذا احتمل ذلك لم يعارض ما قدمناه من
الاخبار ثم ذكر خبرين لا على الحمل الاخير اقول يمكن حمل الخبر الاول ايضا
على الاخذ من اللحية ونحوها بالتوجيه الذي مر لكلام ابن الجنيد قال
شيخنا البهائي في الاربعين قال الشيخ قدس سره في حواشي الاستبصار
هذا محمل بعيد لان السائل قال امسح بما في يدي من الندا راسي فكيف ينهاه
عن ذلك ويامره بالاخذ من لحيته او حاجبيه والمخفي ان حمل الخبر

علي جفا

على جفاف الاعضاء ابعد من هذا فان السائل قال في الاول يمسح قدميه
بفضل راسه وفي الثاني امسح بما في يدي من الندا وعفلة مثل ذلك الشيخ
الجليل عجيب لكن الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو ثم في حمل الخبر الاول
على التقية نوع خفاء لان العامة لا يمسحون القدمين لا ببقية البلل
ولا بماء جديد فكيف يحمل على التقية اقول لعل الشيخ ره حمل الندا و فضل
راسه بما بقي في اليد من الرطوبة القليلة التي لا تتعدى عن محلها لكون
البعد مسلم وذكر شيخنا البهائي قدس سره لرواية معمر بن خلاد وجها
اخر وهو ان ايماءه عليه السلام نهي لمعمر بن خلاد عن هذا السؤال لئلا
يسمعه المخالفون الحاضرون في المجلس فانهم كانوا كثيرا ما يحضرون مجالسهم
عليهم السلام فظن معمر انه ع نهاه عن المسح ببقية البلل فقال ابماء
جديد فسمع الحاضرون فقال براسه نعم ومثل هذا يقع في المحاورات
كثيرا وقال بعض الافاضل ره المراد بفضل راسه البلل الذي يبقى في راسه
حين غسل وجهه وغسل جزءا من راسه من باب المقدمة فكان فضل راسه
خارجا من ماء الوضوء ولهذا قال ع لا فلما قال السائل ابماء جديد اي
والمخفي عليك بعد هذا الوجه جدا هو مسح بماء جديد معين للوضوء قال
نعم قوله مع ما فيهما في الحمل على التقية في الخبر الاول لعدم قول العامة
بالمسح كما قاله الشيخ البهائي ره واقول قال الشيخ ره في الاستبصار في حديث جبير

ولا يخفى عليك بعد
هذا الوجه م م

لخبر الدال على مسح القدمين ظاهرهما وباطنهما ان الوجه فيه الحمل على التقية
لان من الفقهاء من يقول بمسح الرجلين ويقول مع ذلك باستيعاب العضو ظاهراً
وباطناً وايضاً فلا مرية ان من الصحابة والتابعين وعلماء المخالفين من يقول
بوجوب المسح او جوازه وقال العلامة في المنتهى يجب المسح في الراس والرجلين
ببقية البلل ولا يجوز الاستيناف واوجب الجمهور الاستيناف الا مالكا
فانه اجاز المسح بالبقية وهو منقول عن الحسن وعروة والا وزاعي مع
ان اتفاق المخالفين على وجوب غسل الرجلين على تقدير تسليمه لا ينافي
الحمل على التقية لجواز ان يكون واحد منهم في زمن الائمة عليهم السلام
قائلا بوجوب المسح بالماء الجديد غاية الامر ان لا يكون قوله منقولا
في الكتب وهو ايضاً انما يعلم بعد التتبع التام فلا احتياج الى ما ذكره
صاحب المدارك والبحث فان قلت ان الرواية الاولى تابى هذا الحمل
لانها متضمنة لمسح الرجلين وهم لا يقولون به قلت انهم معترفون بصحة
اطلاق اسم المسح على الغسل بزعمهم الفاسد وهو كاف في تادية التقية
قوله والاحتياط لا يترك فانه لم يقل احد بالمنع عن الوضوء في صورة
جفاف اليد واللحية وغيرها فان غاية ما يفهم من كلام ابن جنيد هو
جواز المسح بالماء الجديد على ما فهمه القوم قوله استحبابا ووجوبا
الخ فان من قال بان الواجب مسماه قال بان المسح بثلاث اصابع مستحب

جمعا بين الاخبار ومن قال اقل من ثلث اصابع لم يقتصر عليه فيعلم بالاجماع
ان الزايد ليس بواجب ولا مستحب قوله وذهب البعض قد مر ما يتعلق
به مفصلا قوله ولا دليل عليه لقصور دلالة هذا المذهب عن افادة المدعى
كما مر قوله بالخصوص اشار الى صحيحة حماد بن عيسى وصحيحة زرارة كما تقدم
قوله مسح الرجلين بالمسمى ظاهره كفاية المسمى من جهة الطول والعرض لكن
الاية تدل على عدم كفاية المسمى في جهة الطول بل لا بد من الوصول الى الكعبين
على تقدير كون الغاية غاية للمسح واما على تقدير كونها غاية للممسوح
فلا دلالة فيها الا ان يقال ان الظاهر من كون محل المسح هو الرجل الى الكعبين
هو الاستيعاب طولا قال المحقق في المعتبر لا يجب استيعاب القدم كله
ويكفي لو مسح قدر انملة من رؤس الاصابع الى الكعبين وهل يجزي
لو لم يبلغ الكعبين فيه تردد اشبهه لا لقوله تعالى الى الكعبين فلا بد
من الاتيان بالغاية انتهى والاظهر حمل كلام المصنف على كفاية المسمى
في العرض لما هو معلوم من انه لا بد من الوصول الى الكعب لظاهر
الاية قوله وفي الرواية الصحيحة هي صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن
ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سالته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه
على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك
لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه فقال لا الا بكفه قال الشيخ البهائي

ن في الحبل المتين ما تضمنه ظاهر الحديث من وجوب مسح الرجلين بكل
الكف لا اعرف به قائلا من اصحابنا ونقل المحقق في المعتبر والعلامة
في التذكرة الاجماع على الاجتزاء بمسمى المسح ولو باصبع واحدة فيحمل
ما تضمنه الحديث على الاستحباب لا باس به ويكون نظير قولهم عليهم السلام لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد كما قاله العلامة في المنتهى تبعا للشيخ في التهذيب
وقال المحقق قول السائل قال باصبعين من اصابعه يعني فعل وقال المصنف
قدس سره في شرح الارشاد بعد نقل تلك الرواية ولا يخفى المبالغة
المفهومة من هذا الخبر حيث فهم الاستيعاب اولا من قوله فمسحهما ثم
من النهي الصريح بقوله لا ثم من الحصر ولا ينافيه التبعيض المفهوم
من قوله شيء من قدميك لان الظاهر بعض الرجل وشيء منه فيحمل على هذا
المقدار للنهي عن الاقل في هذا الخبر والوجوب في غيره على ان قوله
شيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع كالصريح في ان
اي جزء كان من القدمين يجزي لاحتمال كون ما بين الخ بيانا للشيء
الواجب مسحه في القدمين والعجب ممن ذهب في الراس الى وجوب المقدار
المذكور وما ذهب اليه في الرجل مع ما ذكرنا ولولا نقل الاجماع من المصنف
في المنتهى لكان القول به جيدا ولكن القول بمضمون هذا الخبر مع
عدم الشريك لا يخلو من اشكال والاحتياط معلوم قوله ويفهم من

الاخرى كما لا يخفى لعلها صحيحة زرارة في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
الى ان قال ومسح على مقدم راسه وظهر قدميه قال العلامة في المنتهى
يعطي استيعاب المسح لجميع الظهر وفي الدلالة تامل قوله والى اصل
الساق اي ويفهم من الاخرى كون المسح الى اصل الساق وهي صحيحة
زرارة وبكير ابني اعين في بيت عن ابي جعفر عليه السلام قلنا اصلحك الله
فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وهذه
الرواية مذكورة في الكافي ايضا لكن بتغير يسير قوله وهو المراد بالكعب
اعلم انه ذكر ان علمائنا اختلفوا في تحديد الكعب على القولين
الاول انه قبة القدم امام الساق ما بين المفصل والمشط وعليه
اكثر فقهائنا المتاخرين وكلام شيخنا المفيد طاب ثراه صريح فيه
الثاني انه المفصل بين الساق والقدم وقال شيخنا البهائي انه في الحقيقة
عظم مائل الى الاستدارة واقع في مفصل القدم ناتئ عن ظهره يدخل
نتوه في طرف الساق وهو شاهد في عظام الاموات وقد يعبر عنه
بالمفصل لمجاورته له ووقوعه فيه وهذا هو الكعب عند العلامة
جمال الدين قدس سره وبه صرح ابن الجنيد حيث قال الكعب في ظهر
القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي هو قدام العرقوب
انتهى وبالجملة هذا هو مختار شيخنا البهائي والمصنف ههنا وفي شرح

الا وشاهد وقول الشهيد في الالفية مع كثرة التشنيع على العلامة ره
في الذكرى واختاره المقداد في كنز العرفان وقال العلامة في لف
بعد ما ذكر تفسير الكعب بالمفصل وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير
المحصل وذكر عبارات الاصحاب وفي المنتهى قال اولا ذهب علماؤنا الى
ان الكعبين هما الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وبه قال
محمد بن الحسن الشيباني من الجمهور وخالف الباقون فيه وقالوا ان الكعبين هما
الناتيان في جانبي الساق وهما المسميان بالظنابيب وذكر الاستدلال
على مذهب الاصحاب ورد دليل المخالف ثم قال قد تشتبه عبارة علمائنا
على بعض من لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب والضابط فيه ما رواه
زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قلنا اصلحك الله فاين الكعبان
الخ وتحقيقه ان الكعب المعول الذي حققه شيخنا البهائي قدس سره
وذكر انه مراد العلامة متصل بالمفصل النتو الذي في اعلى القدم ووسطه
العرضي عنده وهو معقد الشراك فبعضهم فسره بالنابي على ظهر القدم
وبعضهم بالنابي وسطه وبعضهم بمعقد الشراك وبعضهم بالمفصل
ولا اختلاف بينهم في الحقيقة فان من صرح بان الكعبين هما العظمان
الناتيان في وسط القدم كالشيخين ينبغي حمل كلامهما على الوسط
في عرض القدم دون طوله ولا شك ان منتهى النتو الذي كون المفصل

اذا لم

اذا لم يصرح بما يمنع التنزيل ومما يؤيد ذلك ان الشيخ المفيد ره قال في المقنعة
والكعبان هما قبتا القدمين امام الساقين ما بين المفصل والمشط وليس
الاعظم التي على اليمين والشمال من الساقين الخارجة فيهما كما يظن ذلك
العامة ويسمونها الكعبين بل هذه عظام الساقين والعرب يسمي كل
واحدة منهما ظنبوبا والكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في
وسطه على ما ذكرناه ومما استدل له الشيخ في يب بصحيحة زرارة وبكير
قلنا اصلحك الله الى آخر الرواية كما نقلت وهذه صريح في انه قدس سره
فهمها موافقة للروايات الاخر ولما ذكره الشيخ المفيد ولهذا لم يتعرض
لتوجيهها وبيان مخالفتها في يب والاستبصار فلا وجه لتسليم شيخنا
البهائي قدس سره في شرح الاربعين ان عبارة المفيد قدس سره صريحة
في خلافه بعد ما منع صراحة كلام الاصحاب في خلاف كلام العلامة
دفعا لتشنيع المتاخرين على العلامة قدس سره والعجب انه قال ان عبارة
السيد المرتضى وابي الصلاح وابن ادريس والمحقق غير آبية كل الاباء
عن التنزيل عليه عند التامل مع ان المحقق صرح في المعتبر بان الكعبان
عندنا هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك ولا
تفاوت بين هذه العبارة وعبارة المفيد الا في قول المفيد ره امام
الساقين ما بين المفصل والمشط وعلى ما حملا عليه كلام العلامة رحمه الله

ليس مراده ان الكعب نفس المفصل المخالف هذا الكلام وكلام العلامة ثم
ان المحقق ره في المعتبر استدل على المذهب المختار من روايات الخاصة بصحيحة
زرارة وبكير المتقدمة وهي صريحة في المفصل ولا وجه له سوى ما قاله
العلامة كما قلناه فاستدلال الشيخ في يب وقال في المدارك بعد نقل
الكلام المعتبر واستدلاله بهذه الرواية وهذه الرواية لا تدل على ما
ذكره صريحا والظاهر انه ره انما احتج بها على ابطال ما ذهب اليه العامة من ان
الكعبين هما العظمان اللذان في اسفل الساقين ولا يخفى عليك انه
لا يناسب تنزيل كلام المحقق ومثله شيخنا الطوسي قدس سرهما الاستدلال
بهذه الرواية بمجرد الرد على العامة من غير تعرض لمخالفة الرواية لمعنى الكعب
الذي ذكره مع دعويهما الاجماع عليه وما ذلك الا لعدم الاشتباه في
معنى الكعب عندهم وكون مآل عبارات الاصحاب والروايات واحدة كما قاله
العلامة ولهذا لم ينقل عن احد من اصحابنا الخلاف في معنى الكعب وورود
رواية بخلاف ما هو المشهور كما يظهر بالرجوع الى الكتب المصنفة
قبل زمن العلامة ره ولما تفطن العلامة ره لاشتباه معنى الكعب المخالف
ظاهر لفظ الروايات وكلام الاصحاب تعرض لدفع ذلك في المنتهى والمختلف
وايراده ذلك في المختلف مع كونه مقصورا على المسائل الخلافية انما هو
لمجرد ما يتوهم من العبارات المخالفة ظاهرا لا لوقوع الخلاف حقيقة ولذا لك

قال

قال وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل وبعد ذكره ذلك فلا تامل
المتاخرون كالشهيدين والمحقق الشيخ علي ره في ظاهر عبارات الاصحاب
فوجدوها مخالفة ومخالفتها فهم العلامة من عبارات الاصحاب
والروايات فنسبوه الى مخالفة الاجماع وشنعوا عليه بالامرين عليه ويدل
على ما ذكرناه ايضا كلام الشيخ الطوسي في التبيان حيث قال الكعبان عندنا
هما الناتيان في وسط القدم وبه قال محمد بن الحسن وقال من اوجب الغسل
اكثر المفسرين والفقهاء الكعبان هما عظما الساقين يدل على ما قلناه
انه لو اراد ما قالوه لقال الى الكعاب لان في الرجلين منها اربعة وايضا
فكل من قال يجب مسح الرجلين ولا يجوز الغسل قال الكعب هو ما قلناه
لان من خالف في ان الكعب ما قلناه على قولين قائل يقول بوجوب
الغسل وآخر يقول بالتخيير له الزجاج كل مفصل العظام فهو انتهى
فان الظاهر من ذكر قول الزجاج هو التاييد لما ادعاه وذكر شيخنا البهائي
قدس سره ان كتب اللغة ايضا مشحونة بان الكعب عند علماء الامامية
هو ذلك العظم الواقع في ملتقى الساق والقدم المعبر عنه بالمفصل قال
الفخر الرازي في تفسيره قالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان
الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع
تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن

وكان الاصمعي يختار هذا القول وقال في الكشاف لو اريد المسح لقيل
الى الكعاب والكعبان لان الكعب اذا كان مفصل القدم فهو واحد في كل
رجل فان اريد كل واحد فالافراد والا فالجمع وشبهته هذه ضعيفة
فانه يجوز كون التثنية بالنظر الى كل متوضئ وقريب من عبارته الرازي
عبارة النيسابوري وكل هذا يدل على ان كون الكعب عند الامامية
ما ذكره العلامة مشهور من غير خلاف بينهم والعمدة في هذا الباب
هو صحيحة زرارة وبكير المتقدمة واما الاخبار المتضمنة لكون الكعب
في ظهر القدم مثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن المسح على
القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظهر القدم
كذا في المدارك والمنتهى وغيرهما وفي الكافي والتهذيب والاستبصار
الذي عندنا الى ظاهر القدم وفي حسنة ميسر عن ابي جعفر عليه السلام
قال الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم وفي رواية
اخرى له عنه عليه السلام انه وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو
الكعب فلا تدل على نفي ما ادعاه العلامة ره فان الكعب واقع عنده
ث في ظهر القدم كما قاله شيخنا البهائي قدس سره قوله ويدل عليه اللغة قال في
القاموس الكعب كل مفصل للعظام وقد مر عن الزجاج انه قال كل
مفصل للعظام فهو كعب مع انك قد عرفت ان الكعب عند المحقق

على

(margin: اي الكعب م)

على تفسير العلامة طاب ثراه هو العظم الناتي المتصل بالمفصل وذكر غير واحد
من اهل اللغة ان الكعب هو العظم الناتي عند ملتقى الساق والقدم وان
اشتقاقه من كعب اذا ارتفع فلا وجه للقول بان ٢ كلام اهل اللغة صريح
في انه الناتي في ظهر القدم دون المفصل كما فعله جماعة من المتاخرين
قوله وكانه موافق لمذهب العامة لعل المراد بعض العامة كمحمد بن الحسن
فانه وافق علمائنا في تفسير الكعب بالعظم الناتي المتصل بالمفصل الذي
هو الكعب حقيقة عند العلامة او المراد ان اكثر العامة فسروا الكعب بما
العظمين الناتئين عن طرفي الساق والمفصل متصل بهما من تحتهما فلا
كثير تفاوت بينهما في المال ثم لا يخفى ان كلمة الى في الاية تحتمل المعية
وكونها للغاية اما للمسح والممسوح فلا صراحة فيها على وجوب الابتداء برؤس
الاصابع فقول ابن ادريس في السرائر ويجب الابتداء بالاصابع والانتهاء
الى الكعبين لان القران يشهد بذلك غير واضح قال العلامة في المختلف الذي
اخترناه في كتبنا مثل منتهى المطلب والتحرير وقواعد الاحكام وغيرها انه
يجوز المسح على الرجلين منكوسا بان يبتدئ من الكعبين الى رؤس
الاصابع على كراهية والاولى الابتداء من رؤس الاصابع الى الكعبين ليس
واجبا وهو اختيار الشيخ في المبسوط والنهاية وابن ابي عقيل وسلار وابن البراج
وقال ابن ادريس يجب الابتداء من رؤس الاصابع الى الكعبين وهو

الظاهر من كلام ابن بابويه والسيد المرتضى وان كان في كلاميهما احتمال
وهو الاقوى عندنا لنا على الوجوب ان قلنا بقوله تعالى وارجلكم الى الكعبين
وموضع الى الغاية والخلاف في ان الامر هنا للوجوب وما رواه الشيخ
عن بكير وزرارة ابني اعين انه حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
ثم مسح رأسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه وما رواه في الصحيح
عن احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين
كيف هو فوضع كفه على الاصابع ثم مسحها الى الكعبين فقلت له لو ان
رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين فقال لا الا
بكفيه كلها ولان الوضوء الذي وقع بيانا من الرسول صلى الله عليه وآله ان كان الابتداء
فيه من الاصابع لم يجز العكس وكذا العكس لكن الثاني باطل بالاجماع
فتعين الاول ولان ايقاعه على هذا الوجه يخرج عن العهدة بيقين
دون العكس واقول الجواب عن الاستدلال بالاية بما عرفت من احتمال
المعية وكون كلمة الى غاية للممسوح ويكون مفادها الامر بمسح الرجل الى
القدم الذي هو الى الكعبين وعن الرواية الاولى والثانية باعتبار
كونه ع اتى بجزء الكلي المامور به من حيث كونه فردا للكلي لا باعتبار خصوصيته
وعن الوضوء البياني بالمنع من انتفاء المماثلة بالنكس وعن الاستدلال
الاخير بان غايته انه احوط ولا نزاع لاحد فيه واحتج الاخرون على ما في المختلف

بما رواه

بما رواه يونس قال اخبرني من رأى ابا الحسن ع بمنى يمسح ظهر قدميه من
اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم وبما رواه حماد بن عثمان
في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا وزاد
في المدارك صحيحة اخرى له عنه ع انه قال لا بأس بمسح القدمين مقبلا
ومدبرا وهو نص في الباب ثم قال في المختلف والاحاديث المذكورة قوية
فالوجه حملها على الجواز وحمل ما نقلناه من الادلة على الندب انتهى وامر
الاحتياط واضح قوله ودليل مسحهما اجماع الامامية والاخبار اما الاجماع
فكتب اصحابنا مملوة من نقله في هذه المسألة واما الاخبار فهي في هذا
الباب متواترة معنى كما قاله شيخنا البهائي قدس سره وبالجملة هذا الحكم
من ضروريات مذهب اهل البيت عليهم السلام قوله وظاهر الاية اي ظاهرها
على القراءتين واطلاقا الظاهر على قراءة الجر من باب التغليب ومماشاة
مع المخالفين قوله فان قراءة الجر يحتمل الجر فان اكثر النحويين انكر
الجر على الجوار ومن جوزه قال انه نادر لا يقاس عليه ولم يجئ في كلام الفصحاء
في السعة وانما يجوز بشرطين امن اللبس وعدم توسط حرف العطف نحو
جحر ضب خرب والشرطان مفقودان في الاية فالقول به فيها عدول
عن الطريقة المستقيمة لكونه منكرا عند جميع النحاة قال الفاضل البنا
في تفسيره ولا يمكن ان يقال انه كسر على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب لان ذلك

(margin: وقريب من عبارته الفاضل النيسابوري في تفسيره وعبارة الرازي ضعيف احتمال الجر على الجوار نادر)

لم يجئ في كلام الفصحاء في السعة وايضا انه جاء حيث لا التباس وهنا عطف
انتهى فكذا قال ره وقراءة الجر ضعيف جدا في ذلك وقوله ره ضعيف اي ضعيف
في الاصل نادر شاذ في السعة ولم يوجد في كلام الفصحاء خصوصا مع الا شتباه
وحرف العطف فانه بلغ من الضعف الى مرتبة اجمع علماء العربية
على عدم تجويزه فافهم لانه قد جاء الجر على الجوار في قوله تعالى وحور عين
في قراءة حمزة والكسائي مع وجود حرف العطف لانها ليست معطوفة
على اكواب بل على ولدان لانهن طائفات بانفسهن وفي قول الشاعر فهل
انت ان ماتت اتانك راحل الى آل بسطام بن قيس فخاطب بعطف
فخاطب على راحل وجره بجوار قيس لانا نقول الجر في الآية الكريمة على تقدير تسليمها
انما هو بالعطف على جنات اي هم في جنات ومصاحبة حور عين او
على اكواب اما لان معنى يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب ينعمون
باكواب كما في الكشاف وغيره او لانه يطاف بالحور عليهم كما يجاء بسراري الملوك
اليهم كما في تفسير الكواشي وغيره واما البيت فبعد تسليم كونه من قصيدة
مجرورة القوافي فيجوز ان يكون لفظ فخاطب فعل امر اي فخاطبني واجبني
عن سؤالي وان سلمنا ذلك فلا نم كونها مجرورة لكثرة مخالفة
القوافي في شعر العرب العرباء وان سلمنا كونها مجرورة بالجوار فيجوز
في الشعر لرعاية الوزن والقافية فيما لا يجوز في غيره فافهم ومن الغرائب

قوله

قول بعض العامة ان قوله تعالى وارجلكم في قراءة الجر معطوفة على
الرؤس والآية مقصورة على الوضوء الذي يمسح فيه الخفان ولعل المراد
بها بيان مطلق الوضوء ولعمري ليس المسح على الخفين من الوضوء الا كمن
جاء بخفي حنين قوله ولهذا ما قاله في الكشاف وكذا لم يتعرض لذكر
الاحتمال الذي نقلناه عن بعض العامة وهذا يدل على عدم ارتضائهم
بهما اصلا حيث رضي بكون المراد بالمسح الغسل القليل مع ما يرد عليه
ولم يتعرض لهما قوله وقد عرفت ما فيه اقول وقد عرفت ايضا ما يتعلق
به مفصلا واقول هاهنا لا شك ان هذا الاحتمال على تقدير جوازه احتمال
بعيد ومجاز لا يرتكب مثله بدون ضرورة وقرينة في الكلام كما ستعرف
حال القرينة ولا ضرورة ايضا هاهنا لانهم نقلوا اخبارا دالة على المسح
كما نقله غيرهم علماؤنا ونقله صاحب الكشاف ايضا عن بعض الصحابة
واخبارهم الدالة على الغسل بعد تسليم صحتها معارضة بمثلها كما عرفنا
قول بعض الصحابة وغيرهم ان سلمنا حجيتها فيبقى الآية على ظاهرها
فالاحتمال المذكور باطل من هذا الوجه ايضا قوله وقراءة النصب
كما في قراءة نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب
معلومة قوله معلومة فيه فانه من قبيل ان يقال جاءني زيد وعمر
وقام خالد وبكر فهل يجوز عاقل عطف بكر على عمر وخصوصا

في كلام الفصحاء وقال بعضهم في توجيه قراءة النصب انه منصوب بفعل
مضمر اي واغسلوا ارجلكم كما في قول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا
اي وسقيتها ويرد عليه ان التقدير خلاف الاصل وانما يحسن ارتكابه
عند الضرورة كما في الشعر المذكور واما في الآية فقد عرفت ان الحمل
على المحل احتمال واضح قوله وليس وجود تحديد في المغسول المذكور
الثاني من مؤيدات قراءة النصب عطفا على وجوهكم التحديد في
المغسول بالغاية وفي الكشاف بعد ذكره ان الآية تدل على ان الارجل
مغسولة في قراءة النصب وتوجيه قراءة الجر بان المراد بالمسح الغسل
القليل وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها
ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة واقول ان كان مرادهم
ان كون ارجلكم معطوفا على رؤسكم وممسوحا مثلها يقتضي كون
المعطوف والمعطوف عليه المشتركين في كونهما ممسوحين محدودين
بالغاية فوجود الغاية قرينة على ان الرجل ليست ممسوحة فينبغي
ان يكون في الآية عطفا على الرؤس ويكون المراد الغسل القليل او مجرورا
على الجوار او معطوفا على الوجه او منصوبا بتقدير الفعل ففيه انه
منقوض بعطف الايدي على الوجه وايضا يجوز اختلاف المتفقات
في الحكم وعكسه واحتمال المعية في كلمة الى ولو كان مرادهم ان المعلوم

من الشريعة

من الشريعة ان المسح على تقدير جوازه غير محدود شرعا فهو اول الكلام
ومصادرة على المرام مع احتمال كون الغاية للممسوح لا للمسح وكون
~~كلمة الى بمعنى مع ولو كان~~ كلمة الى بمعنى مع ولو كان مرادهم ان كونها
مجرورة معطوفة على الرؤس ينافيه الاتيان بالغاية لافادة الباء
ان الممسوح بعضها ففيه بعد التنزل ان كون المسح ببعض الارجل
لا ينافي التحديد في طرف الطول وان كان مرادهم ان تثنية الكعب
يدل على الغسل كما مر في كلام صاحب الكشف ففيه ما مر فتذكر
والله يحق الحق ويهدي السبيل قوله وظاهر الآية عدم وجوب الترتيب
بينهما اي بين الرجلين لاطلاقها قوله ولا دليل عليه ايضا الخ قد مر
ان اجود ما استدل به رواية محمد بن مسلم في الصحيح عن الصادق عليه السلام
انه ذكر المسح فقال امسح على مقدم رأسك وامسح على القدمين وابدأ
بالشق الايمن فوجه حكمه ره بعدم الدليل من الاخبار غير واضح
والقول بانها معارضة باطلاق الآية والاخبار فيكون الامر
فيها محمولا على الندب فمراده قدس سره عدم وجود دليل يتم دلالته
على الوجوب من الاخبار مدفوع بان ظاهر الامر الوجوب وهذه
الرواية الصحيحة مقيدة للاخبار المطلقة وهو اولى من حمل الامر
على الندب ومع قطع النظر عن ذلك فاطلاق القول بعدم وجود

دليل من الاخبار المخلو من شيء والله يعلم قوله بل اكثر الاصحاب
فان عدم وجوب الترتيب بينهما هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن
صريح سلار وابن الجنيد وظاهر ابن ابي عقيل وابن بابويه وجوب
الترتيب بينهما ونقل عن آخرين جواز المعية خاصة وان الاحوط مسح
الرجل اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى لقول الباقر عليه السلام في حسنة
زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر
قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى كما تقدم وهذا
هو صريح كلام ابن الجنيد كما مر في عبارته المنقولة في تجويز المسح
بالماء الجديد قوله والاصل مؤيد اي ايضا لعدم الوجوب وبعبارة
اخرى ايضا لبراءة الذمة من الوجوب ولا يخفى عليك سقوط الاصل
عند قيام الدليل كما مر قوله ولا شك في الصدق في الامتثال بالمسح
المامور به في اطلاق الآية والاخبار اذا فعله بلا ترتيب بينهما
اما بمسحهما معا او بتقديم اليسرى واذا صدق الامتثال به فالقول
بعدم الجواز يحتاج الى دليل وقد عرفت وجود الدليل فلعل التامل
اشارة اليه لكنه بعيد والاظهر انه اشارة الى ما ذكر في دليل وجوب
الترتيب من التمسك بالوضوء البياني فافهم قوله والظاهر انه لا يشترط
الى اعلم ان علمائنا اختلفوا في ان الغسل والمسح هل هما حقيقتان

متباينتان

اي لا شك في صدقه

الخلاف في النسبة بين
الغسل والمسح

متباينتان ام الاختلاف فيهما انما هو على وجه العموم والخصوص من وجه
والاول هو مختار الشهيد الثاني في شرح الشرائع وجده في شرح الارشاد
وهو الموافق لظاهر كلام الشيخ الطوسي في التبيان حيث قال في
رد قول من قال ان المراد بالمسح في الاية الغسل القليل ان المسح غير الغسل
ولانه لو كان ذلك محتملا لغة لما كان محتملا شرعا لان الشرع فرق
بين الغسل والمسح ولذلك قيل لو اعضاء الطهارة بعضها مغسولة
وبعضها ممسوحة وفلان يرى غسل الرجلين وفلان يرى مسحهما ولانه
لا خلاف في ان الراس ممسوح مع ان الذي يغسل فلا بد ان يكون حكم
الرجلين حكمه لكونهما معطوفين عليه انتهى ويمكن توجيه كلامه ره
بان مراده عدم اطلاق المسح على الغسل الذي يقول به العامة لانهم
يقولون ان الارجل مغسولة في الوضوء مطلقا من غير تفصيل لكونه
المراد الغسل على النحو الذي يتحقق منه المسح ايضا ولا شك في اختلاف
معنى الغسل والمسح وان تصادقا في مادة واحدة كما ان المص قدس
سره مع حكمه ههنا بان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه ذكر ما
في رد قول صاحب الكشاف والحاصل انه يكفي في رد قول العامة اثبات
الاختلاف بينهما فلو كان بعنوان العموم والخصوص من وجه لانا
نقول ههنا لحكم ههنا لكنه خلاف ظاهر كلامه مع انه صرح فيه ايضا

بان حد المسح هو امرار العضو الذي فيه بلة او نداوة على العضو الممسوح
من غير ان يجري عليه الماء وفي الغسل لا يكون الا بجريان الماء عليه
فمعناهما مختلفان الا ان ذلك ينافي قوله بكفاية مثل الدهن في الغسل
وان لم يتحقق معه الجريان كما حكاه عنه المحقق الشيخ علي في شرح القواعد
الا ان يوجه كلامه بان مراده فرضه من المبالغة والمراد نفي الجريان
الكثير فافهم والثاني هو مختار الشهيد في الذكرى والمص قدس سره
ههنا وشرح الارشاد ومختار صاحب المدارك وثمرة الخلاف تظهر
فيما لو مسح على العضو الممسوح ببلل كثير بحيث يتحقق اقل مراتب
الجريان فعلى الاول لا يجزي وعلى الثاني يجزي ودليل الاول دلالة
الاية والاخبار على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح به
والتفصيل قاطع للشركة فلو امكن اجتماعهما في مادة تحقق
الاشتراك ولان العلامة نقل في التذكرة الاجماع على ان الغسل
لا يجزي عن المسح ولا شك ان في صورة تحقق مسمى الجريان يتحقق
الغسل فلا يكون مجزيا اجماعا ولا عبرة بعدم نية الغسل لان الاسم
تابع للحقيقة لا للنية ويرد عليه انا لا نم ان التفصيل قاطع للشركة
مطلقا وغاية ما يلزم منه تحقق ونحو الغسل الا يصدق عليه
المسح وبالعكس والاجماع المنقول في التذكرة محمول على عدم

اجزاء

اجزاء الغسل الذي لا يتحقق منه المسح عنده كما قال المص قدس سره في شرح
الارشاد واما انه لا عبرة بالقصد في ذلك الحكم فيرد عليه ان الاجزاء وعدمه
امران شرعيان فلا يبعد ان تاثير النية فيهما لاختلاف الاحكام الشرعية
كثيرا باختلاف النيات ويمكن الجواب بان الظاهر من التفصيل هو
التباين الكلي وقطع الشركة مطلقا وظاهر عبارة التذكرة عدم اجزاء
كل واحد من افراد الغسل عن المسح اذ لا قرينة على التخصيص والاجزاء وعدمه
وان كانا امرين شرعيين لكنهما معلقان على الاسم وهو تابع للحقيقة
لا للنية ويروى في الكافي وغيره باسناده عن محمد بن سهل قال قال
ابو عبد الله عليه السلام يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله
منه صلوة قلت وكيف ذلك قال لانه يغسل ما امر الله تعالى بمسحه وفي
الدلالة تامل ودليل القول الثاني صدق المسح عرفا ولغة وشرعا وان تحقق
اقل مراتب الجريان والتقابل بينهما في الآية والروايات يمكن ان يكون باعتبار
عدم اجزاء المسح من غير جريان عن الغسل وكذا عدم اجزاء الغسل الذي يتحقق
معه الجريان الكثير او صب الماء مثلا من غير امرار اليد عن المسح او يكون
باعتبار النية ويؤيده الاصل وسهولة الشريعة بل لا يبعد ان يقال في
ايجاب عدم تحقق اقل مراتب الغسل في المسح يلزم الحرج والضيق وهما منفيان
ويدل عليه ايضا السكوت عن ذلك في الاخبار والآثار وكذا الاخبار

للقيدة بالبلة من غير تقييدها بالقلة وكذا سكوتهم عليهم السلم عن ذلك
في بيان الوضوء الواجب مع ان الغالب عدم انفكاك اليد عن البلة
التي يتحقق معها اقل الجريان مع عدم نقل جفاف اليد قليلا عن احد من
الائمة عليهم السلام فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لو كان التباين
الكلي مرادا وهو غير جائز هذا ما ذكره المص قدس سره في شرح الارشاد
واشار الى اكثرها هنا واقول الظاهر عدم الصدق لغة وعرفا وشرعا
لو تحقق الجريان بالنسبة الى جميع اجزاء العضو الممسوح او اكثرها بحيث
يستهلك الاجزاء التي لم يتحقق الجريان بالنسبة اليها ثم جريان القطرة
او القطرات القليلة بحيث يكون الغالب في اجزاء العضو عدم الجريان
لعله غير مضر في صدق اسم المسح مثل عدم تحقق الجريان في الاجزاء القليلة
من العضو المغسول ولعله لا نزاع في ذلك بل الظاهر ان النزاع انما
هو في المعنى الاول فادعاء صدق اسم المسح ح بعيد غاية البعد ولا يلزم
الحرج والضيق اصلا اذ الغالب انفكاك اليد عن الرطوبة الكثيرة التي
يتحقق معها الجريان في جميع اجزاء الممسوح او اكثرها وخصوصا في بلادهم
عليهم السلام لغلبة الحرارة على هوائها ولعله هو سر في سكوتهم عليهم السلام عن
بيان ذلك مع انه يمكن ان يكون وجه عدم البيان عدم الاحتياج اليه
اذ لا اجمال فيه لما ذكرناه عرفا وشرعا فلا يلزم تاخير البيان عن وقت

الحاجة

تجفيف اليد

عن وقت الحاجة والله يعلم **قوله** او باعتبار عدم جواز المسح في المغسول
اي المسح الذي لا يتحقق معه اقل مراتب الغسل **قوله** كالدهن الظاهر انه مثال
لاقل المسح لا الغسل وظاهره كفاية مجرد ايصال العضو بالرطوبة وان لم يتحقق
معه الجريان كما نقله المحقق الشيخ علي ره عن الشيخ وهو بعيد مع منافاته
للتفسير الذي ذكره المص قدس سره للغسل كما تقدم حيث اعتبر فيه الجريان
فالاظهر ان يحمل الدهن هنا على اقل مراتب الجريان ويحتمل على بعد ان
يكون مثالا للمسح الذي يظهر البلل على العضو وعلى كل تقدير فلا اشكال
على ما قررناه من ان الغالب عدم تحقق البلة في اليد بحيث يتحقق الجريان
في تمام اجزاء العضو الممسوح او اكثرها فتامل **قوله** وظاهر اذا قمتم كون
الوضوء الخ وجه الدلالة ان ظاهر التعليق يدل على ان الصلوة علة
لوجوب الوضوء ولا قائل بالفصل فيكون واجبا لغيره مطلقا مما ثبت
وجوب الوضوء له بالاجماع والاخبار لكن قد عرفت انه يدل على ان التعليق
لا ينافي كونه واجبا لنفسه لجواز ان يكون فائدة الاشعار بالوجوب
للصلوة ايضا اي الوجوب الشرطي فان المفهوم انما يقوم حجة اذا لم يكن
للتعليق فائدة سواه وان سلمناه فمفهوم هنا انتفاء الوجوب
الخاص عند انتفاء الشرط وهو لا يدل على انتفاء الوجوب المطلق لاختلاف
جهة وجوبه الا ان يقال ان الظاهر هو علية الصلوة لمطلق الوجوب

غير وجوب الوضوء لغير الصلوة

وقد ورد في المدارك على الاستدلال بالاية ان اقصى ما يدل عليه الاية
الشريفة ترتب الامر بالغسل والمسح على ارادة القيام الى الصلوة والارادة
يتحقق قبل الوقت وبعده اذ لا يعتبر فيها المقارنة للقيام الى الصلوة
والا لما كان الوضوء قبل الوقت واجبا على من اراد الصلوة في اخره
انتهى واقول قد عرفت انه لا يحتاج الى تقييد الارادة في الاية وعلى
تقديره فالمراد ارادة الصلوة في وقت يصح فعلها فافهم واعلم انه
ادعى الشهيد الثاني في روض الجنان الاجماع على ان وجوب الوضوء مشروط
بالصلوة بمعنى انه ليس واجبا لنفسه وادعى ايضا انه لا خلاف بينهم في
وجوب سائر اغسال الاحياء غير الجنابة لغيرها وفي ك الشهيد في الذكرى
وربما قيل بطرد الخلاف في كل الطهارات لان الحكمة الظاهرة في شرعيتها
مستقلة وصرح في موضع اخر من الذكرى بان احتمال الفاضل في النهاية
ونسب في قواعد الاصول القول بوجوب جميع الطهارات لنفسه وجوبا موسعا
الى القاضي ابي بكر بن العربي والجمهور وقال المحقق الاردبيلي في تفسيره عن جماعة
وكلامه هناك يشعر بعدم وقوع الخلاف في ذلك من اصحابنا في غير غسل
الجنابة واما فيه فقال في الذكرى ان ظاهر كلام الاصحاب ان وجوب الغسل
مشروط بهذه الامور فلا يجب في نفسه ثم قال والى اوكد وجماعة على وجوبه
لا بشرط انتهى واختار العلامة ووالده مذهب الراوندي وادعى الاجماع المدعي

غير

احتمال الوجوب لنفسه في الجميع

دعوى الاجماع على ان غير الجنابة واجب لغيره

[illegible]

غير ثابت فالعبرة اذن بالاية والاخبار ودلالة الاية على نفي وجوب
الوضوء لنفسه غير تام كما علمت وظاهر بعض الاخبار هو وجوبه لنفسه
كما مر فالقول به ليس بعيد او الله يعلم **قوله** مثل اذا التقى الختانان وجب
الغسل مضمونه مروي في عدة روايات منها في صحيحة محمد بن اسمعيل قال
سالت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المراة قريبا من الفرج فلا ينزلان
متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفي صحيحة
علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا وضع الختان على الختان
فقد وجب الغسل البكر وغير البكر وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
عليهما السلام قال متى يجب الغسل على الرجل والمراة فقال اذا ادخله فقد
وجب الغسل والمهر والرجم الى غير ذلك من الروايات ووجه الدلالة من هذه
الاخبار تعليق وجوب الغسل بالادخال فلا يكون معلقا بغيره والا
لم يكن معلقا على مطلق الادخال كذا في لف ويمكن الايراد بانه لا شك
في مدخلية مطلق الادخال في الوجوب ولعل العلية التامة وهو مع
وجوب المشروط بالغسل وايضا لفظ الوجوب غير صريح في المعنى المصطلح
عليه وحمله على الثبوت واللزوم العرفي محتمل الا ان يقال الظاهر من
التعليق هو كون المشروط علة تامة بالمعنى الذي مر والظاهر من الوجوب
الشرعي هو المعنى المصطلح واستدل في لف ايضا بحسنة الحلبي قال

دلائل القول بكون غير الجنابة واجبا لنفسه

ابا عبد الله ع عن المفخذ عليه غسل قال نعم اذا انزل ويقول علي عليه السلام انما
الماء من الماء وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال جمع عمر بن الخطاب
اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال لهما تقولون في الرجل ياتي اهله فيخالطها
ولا ينزل فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل فقال علي عليه السلام اتوجبون عليه الرجم
والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فقال عمر القول ما قال المهاجرون ودعوا ما قلت الانصار وجه
الاستدلال انه ع انكر ايجاب الجلد والرجم ونفى ايجاب الغسل بان ايجاب
اصعب العقوبتين يقتضي ايجاب اسهلهما ولما كان وجوب الاصعب مطلقا
غير مشروط بعبادة كذلك وجوب الادنى وبان القول بحصر وجه الوجوب
في العبادة المشروطة بطهارة مع فساد صوم من اصبح جنبا عامدا مما
لا يجتمعان والثاني ثابت اجماعا فينتفي الاول وثانيها في الحكمين ظاهر
وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ذكر هذه الدلايل قلنا لا نزاع في
الوجوب بهذه الاسباب لكنه مشروط بوجوب الصلوة توفيقا بين الادلة
ويعارض بالاوامر في الوضوء وباقي الاغسال الغير المقيدة بالصلوة
كقول النبي ص من نام فليتوضا وقول علي عليه السلام من وجد طعم
النوم قائما او قاعدا فقد وجب عليه الوضوء وقول الرضا ع اذا خفي

الصوت

الصوت وجب الوضوء وقول الصادق ع غسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل
الاستحاضة واجب وغسل من مس ميتا واجب وشبه ذلك من الحكم بوجوب
غسل الثوب والبدن والاناء من النجاسة وهم يوافقون على ان المراد بها
الوجوب المشروط والاصل في ذلك انه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب
وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية قال المحقق في المعتبر باخراج
غسل الجنابة من دون ذلك كله تحكم بارد اقول لا يخفى ان ما ذكره ره وان
محتملا لكنه خلاف ظاهر التعليق نعم لا بد من هذا الحمل اذا تم دليل الوجوب
لغيره وسيجيء ما يرد عليه والمعارضة منه فعند التزام الوجوب لنفسه
فيما لم يقم دليل على خلافه ويتعين هذا الحمل عند قيامه توفيقا بين الادلة
وقوله ره والاصل في ذلك الى آخره واضح اذ كون ذلك حقيقة عرفية لاطلاق
الوجوب بحيث يفهم من غير دليل وقرينة ممنوع واجاب في روض الجنان عن
الدليل الاخير بان حديث الملازمة بين وجوبه لغيره وعدم وجوبه للصوم
ثم بل قيل انه من باب المغالطة للاجماع من غسل الصدوق على اشتراط الصوم
بالغسل على بعض الوجوه اقول ولعل الدليل الاخير الزامي على ابن ادريس
القائل بوجوبه لغيره فانه تعرض في السرائر لدفع هذا الايراد بوجهين
حاصل الاول ان الاجماع منعقد اما على تعميم الوجوب في كل وقت او على
اختصاص الوجوب بحال الصلوة والطواف الواجبين فالقول بالوجوب

المعتبر

كان

في حالة الصوم اولى التخيير مع عدمه في غير حالة الصلوة والطواف قول ثالث
وحاصل الثاني انا سلمنا ان ما لا يتم الواجب وهو الصوم الا به وهو الغسل
يكون واجبا الا ان هذه المسئلة ليست من هذا القبيل لان صوم رمضان
يتم من دونه ببنية الوجوب للاغتسال وهو ان يغتسل لرفع الحدث
مندوبا قربة وقد ارتفع حدثه وصح صومه فقد صح فعل الواجب
من دون نية الوجوب ووجه كونه الزاميا ظاهر اذ لا يندفع
ذلك بما ذكره قال العلامة في المنتهى والجواب عن الاول منهما انه شنيع
عن المستدل بشيء ليس هو قائلا به لانه لا يخرق الاجماع وهو لا يلزمه
ذلك لانه ابطل احد القولين بالتزام الخرق لاحد الاجماعين لان الغسل اما
ان يجب عند الصبح في رمضان اولا وعلى الثاني يلزم خرق الاجماع وهو
صحة ابتداء الصوم من دون الطهارة وعلى الاول اما ان يجب عاما
وهو ابطال لما ادعى بطلانه اولا وهو خرق الاجماع الذي ادعاه وهو
بالشناعة اولى وعن ثانيهما ان المستدل لم يوجب النية بناء على
ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا بل اوجب الغسل وهذا قد سلمه
ابن ادريس حيث سلم ان الصوم الواجب لا يتم ابتداؤه بالطهارة وان
ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا ثم من العجب الجايه ايجاب الغسل
عليه وعدم ايجاب النية عليه اذ الغسل لا يقع الا مع النية وان لا ينوي

بنية

بالتزام خرق

وهو المطلوب من
خصوص الصوم ظ

بنية الوجوب بل الندب فللمغتسل ان يقول ان كان الغسل ندبا فلي
ان لا افعله فان سوغ له الصوم من دون الغسل فهو خلاف الاجماع ولا
لزمه القول بالوجوب والقول بعدم وجوب ما يتم الواجب الا به وان كان
واجبا فكيف انوي الندب في فعل واجب وعند ذلك الفعل انما يقع على
حسب المقصود والدواعي فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه ولا
يحترز عن التناقض فيه انتهى وما ذكره ره في الايراد على ابن ادريس
متجه ثم اقول ويؤيد القول بوجوبه لنفسه مضافا الى عموم ما رواه
الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام
عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس عند
موتها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل وصحيحة زرارة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه
من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما
حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة وكذا الاخبار الدالة على ان علة
غسل الميت غسل الجنابة خروج النطفة التي خلق منها منه وما ذكره ابن بابويه
في الفقيه مرسلا واسنده في علل الشرايع الى الحسن بن علي عليهما السلام
قال جاء نفر من اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالوا اعلمهم
عن مسائل فكان فيما سالوه ان قال لاي شيء امر الله تعالى بالاغتسال من الجنابة

علة غسل الجنابة

ولم يامر بالغسل من الغايط والبول فقال رسول الله صلى الله عليه واله
ان آدم عليه السلام لما اكل من الشجرة دب ذلك في عروقه وشعره وبشره
فاذا جامع الرجل اهله خرج الماء من كل عرق وشعرة في جسده فاوجب
الله عز وجل على ذريته الاغتسال من الجنابة الى يوم القيمة والبول
يخرج من فضلة الشراب الذي يشربه الانسان والغايط يخرج من فضلة
الطعام الذي ياكله الانسان فعليه في ذلك الوضوء قال اليهودي
صدقت يا محمد قال فيه وكتب الرضا عليه السلام الى محمد بن سنان فيما
كتب من جواب مسائله علة غسل الجنابة النظافة لتطهير الانسان مما
اصابه من اذاه وتطهير سائر جسده لان الجنابة خارجة عن كل جسده
فلذلك عليه تطهير جسده كله وعلة التخفيف في البول والغايط انه
اكثر وادوم من الجنابة فرضي فيه بالوضوء لكثرته ومشقته ومجيئه
بغير ارادة منه ولا شهوة والجنابة لا تكون الا باستلذاذ منهم والاكراه
لانفسهم ذكره في علل الشرايع وغيره سند هذه الرواية بعينهم منها كون
الوضوء ايضا كذلك ويؤيده ايضا ما ذكره في الفقيه وغيره في علة الوضوء
فافهم واعلم ان المراد بالتقاء الختانين في الروايات غيبوبة الحشفة كما
وقع التصريح به في صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام قلت التقاء
الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم وفي حكم غيبوبة الحشفة غيبوبة

قدرها

التحقيق في التقاء الختانين

قدرها من مقطوعها مع امكان الاكتفاء بمسمى الدخول عملا بظاهر لفظ
الدخول في بعض الروايات والظاهر ان المراد بالتقاء الختانين هو التقاء
موضعهما عرفا لا حقيقة لعدم امكان التقاء الموضعين حقيقة
فان موضع الختان في المراة اعلى الفرج ومدخل الذكر اسفله وبينهما
ثقبة البول وذلك لان في العرف يعد مجموع الفرج للمراة محلا للختان
وهذا اوفق من القول بان المراد بالتقائهما تحاذيهما كما صرح به
جماعة من العلماء قوله ويتفرع عليه الخ ما ذكره ره في ثمرة الخلاف
موافق لما ذكره العلامة في المنتهى والمختلف والشهيدان في الذكرى
وروض الجنان وغيرهم مع ذكرهم ظهور الفائدة في موضع آخر ايضا
وهو فيما لو ظن الوفاة قبل شغل ذمته بمشروط به فانه يجب عليه المبادرة
على القول بوجوبه لنفسه كما في ساير العبادات الموسعة فلو اخر الى
وقت يظن فيه الموت عصى ولا يجب عليه الغسل على القول بوجوبه لغيره
لعدم تحقق الوجوب وهذا فرض نادر فالعمدة في ثمرة النزاع ما ذكره
المص قدس سره وظاهر كلامهم بل صريح بعض الاصحاب موافقا لما دلت
عليه الروايات ان من اغتسل قبل وجوب المشروط به ثم يرتفع حدثه
ويستباح به الصلوة على كل من المذهبين ولا نزاع لاحد في ذلك
فيكون على مذهب الوجوب لغيره فعله مستحبا لفعل الحدث الجنابة

ومبنا العدم تعلق الوجوب عليه بعد وجوب المشروط به فانه يرتفع
حدثه فاذا وجب عليه المشروط به وجب في حال عدم كون المكلف جنبا
فلا يجب عليه الغسل فلا يتوهم انه على هذا يلزم ان يكون الامر المستحب
مسقطا للواجب بل النزاع انما هو في مجرد نية الوجه كما ذكره ره وكذا
في وجوب المبادرة على بعض الوجوه كما علمت لكن الظاهر ان النزاع في النية
يستلزم النزاع في الاجزاء وعدمه عند من يعتبر الوجه فان نية
الوجوب قبل دخول وقت المشروط به لم تقع على وجهها فلا يكون
الفعل مجزيا على القول بوجوبه لغيره بخلاف من يقول بوجوبه لنفسه
ونية الاستحباب بالعكس واما عند من يقول بعدم اعتبار نية
الوجه كما هو الوجه فلا استلزام فتامل قوله وعلى تقدير وجوبه
لغيره ايضا اي كما انه على تقدير وجوبه لنفسه ليس مضيقا كما صرحوا
به وبه اجابوا عن دليل ابن ادريس بان النبي صلى الله عليه واله
كان يطوف على نسائه بغسل واحد ولو كان واجبا لما جاز تركه
وبانه انعقد الاجماع على جواز النوم للجنب من غير اغتسال ولو كان
واجبا لما جاز ذلك وبانه يلزم من القول بالوجوب لنفسه ان من
جامع يجب عليه الاغتسال في الحال حتى لو كان عنده ماء فاتى الى الرفع
من منزله للاغتسال من نهر او حمام كان معاقبا ومن الغرايب ما

الجواب عن دليل ابن ادريس على كون
غسل الجنابة واجبا لغيره

اجاب

اجاب به ابن ادريس عن الايراد على دلائله بالقول بانه واجب موسع
حيث قال ان اول ما نقوله ونحرره ونحرزه ان القياس في الشريعة
عند اهل البيت عليهم السلام باطل غير معمول عليه مفزوع اليه لا خلاف — ولا لم
بين شيعتهم المحققين وعلمائهم المحققين في ذلك لا دلالة ليس هذا
موضع ذكرها لمن ارادها اخذها من مظانها وانها في كتب المشيخة
محققة واضحة ولولا الدلالة القاهرة واقوال الائمة الطاهرة في
تاخير ما صورة السائل في المسائل في الاعتراض وغير ذلك من الصلوة
عن اول وقتها واقامة البدل مقامه لكان داخلا فيها ونزهناه وحرزناه
فاخرجنا منه ما اخرجناه لاجل الاجماع والادلة وبقي ما عداه على ما
عداه على ما اصلناه من ان ترك الواجب قبيح والاخلال بالفرض المعين
لا يجوز على ان بعض اصحابنا وهو شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان
ره يذهب الى ان تارك الصلوة في اول وقتها من غير عذر مخل بواجب تارك
له معاقب ما ثوم الا انه اذا فعله يعفو الله تعالى عن ذنبه تفضلا منه
ورحمة ذكر ذلك في كتبه وحكاه تلميذه شيخنا السعيد ابو جعفر الطوسي ره — ذكر ره
في عدة مواضع ورواه ابو جعفر في بعض الاوقات وربما نفي في وقت
آخر انتهى فانه اذا ثبت جواز التاخير للاجماع والاخبار كما سلمه عند
ذكر الدلايل المذكورة كيف يلزم من القول به على تقدير الوجوب قبيحا

الى ان الواجب الموسع حتى يكون قولا بالقياس ومنفيا ومنهم من
يستلزم جواز التاخير نفي الوجوب وغرض المجيب ليس الا بيان ان جواز
التاخير لا ينافي الوجوب ولا يتعين للاحتمال الموسع مع ثبوته بما ذكره
نعم يلزم مما ذكره اخيرا من ان الشيخ المفيد ينفي الوجوب الموسع دلالة
الدلايل المذكورة على عدم الوجوب على قول المفيد ولا يلزم منه نفيه
مطلقا والمجيب ليس قائلا بمذهب مع ان جواز التاخير ثابت
بعد دخول وقت الصلوة ايضا على المشهور والخلاف ح في وجوبه
بل لا يبعد ان يقال انه لا شك في رجحان الغسل عقيب الجنابة وان لم يدخل
وقت الصلوة وهو ايضا فايدة بذلك فما وجه تاخير النبي صلى الله عليه وآله
اياه وترك ما هو الراجح والقول بان ترك المستحب لا يجوز عليه صلى الله عليه
وآله هو جوابنا ايضا لان المبادرة بالواجب الموسع مستحبة وان قيل
انه صلى الله عليه وآله لما كان عالما ببقائه الى وقت الغسل ولا اراده
العود انتفى استحباب الاغتسال فورا في حقه صلى الله عليه وآله حذرا
عن لزوم ترك المستحب ليده قلنا كان ذلك جوابنا ايضا انا التحقيق
ان العقاب والاثم بترك الواجب الموسع انما يتحقق بتحقق الترك
بالنسبة الى جميع اجزاء الوقت ولا يكفي في ذلك تحققه بالنسبة
الى بعض الاجزاء مع انه قال بعضهم بوجوب البدل في كل جزء الوقت من اجزائه

وهو

وهو العزم على ادائه قبل خروج وقته وح فيكون الواجب الموسع في
كل جزء من اجزاء الوقت ما دام موسعا واجبا تخييريا ولا يلزم العقاب
من ترك احد الفردين مع الاتيان بالفرد الآخر في الواجب التخييري
فتامل قوله الا ان يقال الخ اعلم انه مما استدل على كون غسل الجنابة واجبا
لغيره عطفه في الآية على الوضوء المشروط بالصلوة اجماعا المفيد لكونه
المعطوف في حكم المعطوف عليه وزاد بعضهم وعطف التيمم المشروط
بها اتفاقا فلولا كون حكمه كذلك لزم تمافت كلامه تعالى لتوسطه
معطوفا بين عبادتين مشروطتين مصرحا في اوليهما بقوله اذا قمتم
الخ والحكم اذا صرح باداة الشرط لزم من انتفائه انتفاؤه قضية
للاشتراط والعلامة طاب ثراه في جواب الاستدلال بما ذكرنا ولا في
والمنتهى وهو صريح كلام ابن ادريس في السراير واجاب في لف بالمنع
عن كون المعطوف في حكم المعطوف عليه وفي المنتهى بعد تسليم ان
الواو للعطف لا للاستيناف انما تدل على الوجوب عند القيام الى
الصلوة واما على عدم الوجوب عند غير تلك الحال فلا واورد عليه ان
المنع الاول مكابرة كيف وهو نفسه استدل به في مواضع مع انا
لو سلمنا عدم لزوم المساواة فالاحتجاج باق باعتبار لزوم التهافت
لو لم يكن كذلك وان الظاهر من الواو كونه للعطف لا للاستيناف

ليحقق له الافادة لان العطف في حكم تكرير العامل وان معنى الآية على
تقدير العطف ان الغسل عند الجنابة مشروط بالقيام الى الصلوة ينتفي
عند انتفاء الشرط عملا بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند الاكثر اقول
وتحقيق ما ذكره العلامة في الكتابين من الجواب يرجع الى ثلاثة
تحقيق اجوبة العلامة
اجوبة الاول منع كون الواو للعطف مستندا باحتمال كونه للاستيناف
وهو في الحقيقة منع لظهور كون الواو للعطف وما ذكره المورد من
تحقق الافادة له على تقدير كونه للعطف دون الاستيناف ففيه ان
الفائدة غير منحصرة في افادة تكرير العامل اذ عدم افادته ايضا كما
هو على تقدير الاستيناف فائدة الثاني بعد تسليم كونه للعطف منع
كون قوله ان كنتم جنبا معطوفا على قوله فاغسلوا او ان كنتم محدثين
محذوفا لاحتمال كونه معطوفا على قوله اذا قمتم وح يكون دليلا
على وجوبه لنفسه فمراده بمنع كون المعطوف في حكم المعطوف عليه منع
كونه في حكم المعطوف المعطوف عليه الدال على وجوبه لغيره كما ادعاه
المستدل فان مساواة المعطوف للمعطوف عليه في كل حكم له بالنسبة
الى العامل السابق انما كان لان حرف العطف في حكم تكرير العامل فكل
معنى افاده العامل في المعطوف عليه ينبغي ان يفيده في المعطوف لان
واو العطف ينوب مناب العامل وينزل منزلته فمنع المساواة في

حقيقة

الحقيقة ههنا يرجع الى منع العطف على ما ذكر لاحتمال العطف على اذا
قمتم ومنع كونه في حكم المعطوف عليه مطلقا في جميع الاحكام والاول
رح العطف
مبني على كون مبنى الاستدلال كون ان كنتم معطوفا على ما مر والثاني
على كون مراد المستدل الاطلاق كون المعطوف في حكم المعطوف عليه مطلقا
مع قطع النظر عن كونه معطوفا في الآية على ما مر او على اذا قمتم واما
حديث التهافت فانما يلزم لو تم دلالة الآية على وجوب الوضوء والتيمم
لغيرهما لا لنفسهما وهما ممنوعان وقد مر ما يتعلق بالاول واما
الثاني فلان قوله وان كنتم مرضى الخ يحتمل العطف على قوله اذا قمتم
ولا يتعين عطفه على قوله فاغسلوا او ان كنتم صحاحا قادرين محدثين فوقا
مقدار بعد قوله اذا قمتم وح مجرد كون حكمها معلوما من الخارج من
انهما ليسا بواجبين لا لنفسهما غير مستلزم للتهافت في الآية مع ان
دعوى الاجماع والاتفاق ممنوع عندكما مر فان قلت كلمة الفاء في قوله
للتعقيب وهو يقتضي كون الامر للفور ولا قائل به على القول بالوجوب
كما هو مقتضى عطفه على قوله اذا قمتم او كون الواو للاستيناف
فينبغي ان يكون معطوفا على قوله فاغسلوا او ان كنتم محدثين
محذوفا حتى يكون مفاده الوجوب للصلوة لتحقق الفورية المفهومة
من كلمة الفاء قلت غاية ما يلزم مما ذكرت عدم وجوب الفورية

للاستصحاب بل للعلم من الاجماع والاخبار ولا ينافي ذلك وجوب اصل
الغسل حتى يكون في تميتنا ماذكرت مع ان المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني
يمنعان كون الفاء التي للجزاء للتعقيب فلا يمكن تمسكها ومن يقول
بقولهما بهذه المقالة ههنا وعلى تقدير تماميته ماذكرت من القرينة
فلا دلالة على تقدير العطف على ان كنتم محدثين او فاغسلوا على
نفي الوجوب عند غير القيام الى الصلوة لما سيجيء فان قلت على تقدير
كونه معطوفا على اذا قمتم او مستانفا لا يبقى تناسق المتعاطفان و
يرتبط الغسل بالوضوء في الاية مع ان ظاهر الاية ح تدل على وجوب
الوضوء للصلوة مع غسل الجنابة ايضا لعمومها مع انه لا وضوء معه بل
يدل ما رواه الشيخ في صحيحة محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن
هاشم عن يعقوب بن شعيب عن حريز او عمن رواه عن محمد بن
مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون عن علي
انه كان يامر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة فقال كذبوا على علي ما وجد
واذ لك في كتاب علي ع قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا على ان هذا
الحكم يستفاد من الاية فينبغي ان يكون معطوفا على فاغسلوا او ان
كنتم محدثين وح تدل على كونه واجبا للصلوة فالترجيح في هذا
الاحتمال قلت يكفي للربط مشروطية الصلوة بالغسل اتفاقا و

والاستنباط

والاستنباط المذكور يمكن ان يكون باعتبار تقدير ان كنتم محدثين
بالحدث الاصغر في الاية فانه غير صادق على الجنب او باعتبار كون المراد اذا
قمتم من النوم كما ورد به الرواية على انه يكفي لنا التعرض لذكر حكم الجنابة
عقيب الوضوء حيث يدل قرينة المقابلة على ان السابق في غير الجنب
مع انه قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مستقل في تلك الافادة على
كل تقدير فانه يدل على ان الواجب على الجنب لرفع حدثه هو الغسل
فقط سواء كان للصلوة او لغيرها واذا ارتفع حدثه بالغسل ارتفع
المنع عن الصلوة في حقه فلا يحتاج الى الوضوء وعلى تقدير تسليم
الترجيح فنقول لا دلالة فيما ذكر على المدعى لما سيجيء الثالث بعد
تسليم العطف على ما ذكر حجية المفهوم ههنا لما تقرر انه حجة اذا لم يكن منع م
للشرط فائدة اخرى سوى المفهوم ويجوز ان يكون الفائدة ههنا
الاشارة الى مشروطية الصلوة به بمعنى عدم جوازها بدونه وايضا
المفهوم ههنا انتفاء الوجوب الخاص اي الوجوب للصلوة عند عدم
القيام اليها ولا يلزم من انتفائه انتفاء الوجوب مطلقا وهذا
هو مراد العلامة طاب ثراه فلان مفهوم الشرط حجة عند الاكثر فتامل برها
في هذا المقام والله يعلم حقايق الاحكام قوله ويؤيد كون الطهارات
ايضا كذلك قد عرفت ما فيه فتذكر قوله ويشعر به بعض الاخبار

وكما يدل على ان الامر على
وجوب الغسل لغيره بوجوبهم

مثل صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي قال سالت ابا عبد الله عن
المراة يجامعها الرجل فتحيض وهي في المغتسل فتغتسل ام لا قال
قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل حيث نفى عليه السلام وجوب الغسل
لنفي صحة الصلوة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال
اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة الا بطهور وفي
اذا معنى الشرط فقبل دخول الوقت لا وجوب قال في الذكرى وهذا
الخبر لم يذكره المتعرضون لبحث هذه المسئلة وهو من اقوى الاخبار
دلالة وسندا اورده الشيخ في التهذيب في باب تفصيل واجب الصلوة انتهى
واجاب العلامة في لف والمنتهى عن الرواية الاولى بان الغسل
انما يجب اذا كان رافعا للحدث وهو غير متحقق في الحايض فلا
يجب عليها وزاد في المنتهى ان هذا من قبيل المفهوم فلا يعارض
المنطوق انتهى فان قلت مقتضى الوجوب لنفسه كون الغسل في
حال الحيض رافعا لحدث الجنابة وان كان حدث الحيض باقيا وغير
مرفوع به نعم غسلها لا يبيح لكونها محدثة بالحدث الاكبر ايضا فينبغي
لها ترك الغسل الى وقت الطهر من الحيض والغسل بعده ويشكل مع
ذلك بانه اذا كان واجبا لنفسه وان كان موسعا لكن تقديمه راجح
ومقتضى الخبر المرجوحية قلت اولا قد عرفت انه لا نزاع في ارتفاع

حدث

حدث الجنابة بالغسل قبل الوقت فعلى تقدير الوجوب لغيره ايضا ينبغي
ان يكون غسلها رافعا لحدث الجنابة بل هو قبل الوقت مستحب عند
القايل بالوجوب للغير كما صرح به ابن ادريس وغيره مع ان مقتضى
الخبر المرجوحية فالاشكال مشترك فكل ما هو جواب القايل بالوجوب
للغير هو جواب القايل بالوجوب لنفسه وثانيا بان المراد بالحدث
ليس هو الامر المعين الموجود في الخارج بل هو مطلق الامر المعنوي
الذي اعتبره الشارع مانعا للصلوة وما شرط فيه الطهارة عن المكلف
للمكلف بحيث ان المعتبر في رفعه ما اعتبره الشارع ولا شك في عدم
انتفائه بهذا المعنى في الحايض ولو اغتسلت للجنابة ومجرد تخيل
الرفع بالنسبة الى حدث الجنابة بسبب الغسل من الجنابة باعتبار اختلاف
ذلك الامر المعنوي وتعدده في الحايض الجنب غير نافع بل لا معنى
له حقيقة لعدم استباحة الصلوة بهذا الغسل فيكون غسلها لغوا
لا اثر له في الشرع نعم لو ثبت اعتبار الشارع تعدد المانع في الصورة
المفروضة وحكم بان احدهما يرتفع بالغسل وان بقي الاخر لكان
لما ذكره وجه لكنه غير ثابت ولهذا قال العلامة في المنتهى لو اغتسلت
للجنابة في زمن حيضها لم يرتفع جنابتها ولم يصح غسلها خلافا للاكثر
الجمهور فينبغي حمل جواب العلامة ههنا على اخراج حكم الحايض الجنب عن

كلية حكم الجنب مطلقا بمعنى ان الواجب في حقها التي يصح حتى تطهر ليتحقق
رفع الحدث بسبب الغسل موافقا لما اختاره في المنتهى كما نقلناه او
بمعنى ان المستحب لها التاخير ح ليتحقق رفع الحدث بالكلية قلنا
بان غسلها في حال الحايض رافع لحدث الجنابة ولا يجب عليها التاخير
موافقا لظاهر ما يفهم من كلام الشيخ في يب كما نقله عنه في المنتهى
ايضا ويمكن الجواب على مذهب الشيخ بوجه آخر وهو حمل رواية الكاهلي
على الحايض التي تعذرت او تعسرت عليها انقطاع الدم بقدر زمان
الاغتسال ولو بادخال القطنة ونحوها لعدم جواز غسلها ح
لان طهارة البدن شرط في صحته والتحقيق انه يرد على جواب
العلامة انه ليس مبنى الاستدلال نفي الاغتسال وثبوته في حال
الحيض حتى يجاب بما اجاب بل مبناه تعليله ع عدم الغسل بمجيء
ما يفسد الصلوة عاطفا بفاء التفريع الدال بالايماء على ان وجوب
الغسل انما كان ناشيا عن وجوب الصلوة والا لزم عدم مطابقة
الجواب للسؤل اذ لا يلزم من ابطال الصلوة ابطال الطهارة والمسؤل
عنه انما هو غسل الغسل حال الحيض فالجواب عنه بمجيء مفسد الصلوة لو لم
يرد ما ذكره غير مطابق سيما والامام عليه السلام قد علم من قول السائل
بمجيء المفسد لها كما حرره في روض الجنان واشار اليه العلامة ايضا

بجملا

بجملا عند تقرير الاستدلال بمفهومه لنفي وجوب الغسل لنفي صحة الصلوة
كما نقلناه سابقا فح لا وجه لما ذكره في الجواب بان الغسل انما يجب الخ
وكذا لما قلناه من اشتراك الاشكال لما ذكره في المنتهى من ان هذا
من باب المفهوم ان الدلالة ليست بالمفهوم كما قاله في روض الجنان
ولهذا يظهر ضعف الجواب بحمل الرواية على حايض غير منقطعة الدم
كما قلناه فان الظاهر من قوله ع قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل
عليه خصوص هذا الوصف للحيض لعدم الاغتسال واحتمال ان يكون
ما له مدخل في ذلك اصل الحيض باعتبار السيلان والنجاسة وفائدة
التعبير عنه بهذه العبارة الاشارة الى علة شرعية اخرى لاكثر ربط
لها بهذا المقام وهي كون الحيض مانعا من الصلوة كما هو المتعين في
هذا التوجيه بعيد فالحق ح في الجواب ان يق انه لا بد من حمل التعليل
في الرواية على ان الغرض العمدة من الاغتسال انما هو اباحة الصلوة
وقد انتفت بسبب الحيض فلا تغتسل اذ لا اشارة فيه الى شرطيته للطواف
بها ايضا مع انه غير مذكور في التعليل ولا تلازم عقلا بين مس
الصلوة والطواف حتى يق انهم ع اكتفى لهذا بما ذكره والتلازم
الشرعي بين مفسديهما غير كاف في هذا المقام الا بعد ثبوت كون
ذلك معلوما للراوي وهو غير معلوم ومع قطع النظر عن تعين

حمل التعليل المفهوم من الرواية على ما ذكرنا لما قلناه فلا شك
في كونه محتملا بالنظر الى اصل الرواية وبمجرده يسقط الاستدلال
اذ لا يفهم ح نفي الوجوب لنفسها والقول بانه خروج عن الظاهر
وهو يكفي في المقام مدفوع بانه لا بد من المصير اليه جمعا بين الادلة
فافهم واجاب المدارك عن الاستدلال بالرواية الثانية بان
المشروط وجوب الطهور والصلوة معا وانتفاء المجموع يتحقق
بانتفاء احد جزئيه فلا يتعين انتفاؤهما اقول وفيه انه ح
يكون ذكر الطهور بلا فائدة في التعليق الا ان يق ان فائدته
الاشعار بالوجوب الشرطي كما مر غير مرة فلا يكون المفهوم حجة
لعدم انحصار الفائدة فيه مع انه يمكن القول بان المفهوم ههنا
هو انتفاء الوجوب للصلوة قبل دخول الوقت ولا يلزم من
ذلك انتفاء الوجوب مطلقا للطهور ان المراد اذا دخل الوقت
~~وجب الطهور للصلوة والفرق بين الوجوبين واضح الوجوب~~
~~قبل دخول الوقت وجب الطهور للصلوة~~ والفرق بين الوجوبين
واضح اذ الوجوب قبل دخول الوقت وجوب موسع وبعد دخوله
يتعلق به وجوب موسع يتضيق بتضيق المشروط به فافهم
تذنيب حكم في المنتهى اولا بانه اذا كان على الحايض جنابة فليس عليها

٥١

ان تغتسل حتى ينقطع حيضها وبه قال احمد واسحق لان الغسل لا
يفيد شيئا من الاحكام وروى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المراة تحيض
وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد
وروى عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا حاضت المراة وهي
جنب اجزاها غسل واحد اقول وفي دلالة الروايتين خصوصا
الثانية على المدعى تامل ثم قال لو اغتسلت للجنابة في زمن
حيضها لم يرتفع جنابتها ولم يصح غسلها خلافا لاكثر الجمهور
واستدل بصحيحة الكاهلي المتقدمة وبموثقة ابي بصير عن
ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل اصاب من امراته ثم حاضت قبل
ان تغتسل من الجنابة قال تجعله غسلا واحدا والا فما طاهر بالغسل
وبلو ثقة حجاج الخشاب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
وقع على امراته فطمثت بعد ما فرغ اتجعله غسلا واحدا اذا طهرت
او تغتسل مرتين قال تجعله غسلا واحدا عند طهرها الا يق يعارض هذا ما
رواه الشيخ عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام
قالا في الرجل يجامع المراة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل
الجنابة عليها واجب لانا نقول ان سماعة واقفي والراوي عنه وهو عثمن بن

عيسى وافقي ايضا فلا تعويل على هذه الرواية على انا نقول لحن لسلم هذه
الرواية فان الحيض لا يسقط وجوب الجنابة وليس فيها دلالة على وجوب
فعل غسل الجنابة حالة الحيض فول سماعة وان كان واقفيا لكنه ثقة
كما قال في صدر الاولى والاكتفاء هنا بعثمان بن عيسى فانه واقفي و
توقف في صحة فيه وفي طريق الرواية ايضا ابن فضال وهو فطحي لكنه
ثقة واعتمد عليه في صحة ثم قال انه يلوح من كلام الشيخ في التهذيب جواز
الاغتسال لرواية عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سالته
عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان
تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا
واحدا للحيض والجنابة وفي طريقها ابن فضال وعمار الساباطي وكلاهما
ضعيفان اقول اعتمد في صحة على رواية ابن فضال ووثقه وان كان
فطحيا وحكم فيها ايضا بتوثيق عمار الساباطي وقال الوجه عندي ان تغتسل
موجبة وما نسب الى الشيخ اشارة الى ما ذكره في باب من حمل رواية سماعة اولا
على ضرب من الاستحباب وثانيا على قريب مما ذكره العلامة ثم ذكر رواية عمار
الساباطي شاهدا لما ذكره ويمكن تبعيد احمل رواية عمار على انها ان شاءت
ان تغتسل قبل مجيء الحيض فعلت لكنها لما لم تفعل ذلك حتى جاءها الحيض
فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا والاقوى العمل بفتوى

المنتهى

حواز غسل الجنابة في اثناء الحيض

المنتهى لكثرة الاخبار المعتبرة وظهورها في المدعى وتأييدها
بعمل الاصحاب وقصور سند الخبرين عن المعارضة مع عدم صراحتهما في الجواز
والله يعلم قوله وقوله ان والا كان المناسب اذا اي على تقدير كون قوله
وان كنتم جنبا الخ معطوفا على قوله اذا قمتم كان المناسبة كما اذا بدل
كلمة ان وهذا الوجه يجري في قوله وان كنتم مرضى الخ ايضا اقول لما القيام الى
الصلوة لما كان لازما للمؤمنين ومتحقق الوقوع منهم عبر سبحانه عن
ذلك بلفظ اذا المستعملة في الجزم بالوقوع بخلاف قوله وان كنتم جنبا
وكذا قوله وان كنتم مرضى الخ فذكرها بلفظة ان المستعملة للشك
اشعارا بعدم لزوم الوقوع من المؤمنين فان حقيقة الشك عليه سبحانه
محال تعالى عن ذلك فلا تأييد في كلمة ان لما ذكره قوله ويؤيده الكثرة
اي كثرة القائلين بوجوبه لغيره والامر في هذا التأييد هين قوله وتتمة
الآية ايضا فيه في دلالة تتمة الآية على الوجوب للغير مستقلا تامل نعم
يدل عليه بضم الاجماع او دليل آخر اقول الظاهر انه ليس المراد دلالة التتمة
مستقلة بل دلالتها بضم ما ذكره وحاصله انه لا نزاع في كون التيمم واجبا
لغيره كالوضوء فلو كان الغسل من بينهما واجبا لنفسه لم يتحقق التلازم
او يلزم التهافت كما مر في كلام المستدل والمراد انه معلوم كون التيمم
واجبا لغيره ومن افراده التيمم الذي هو بدل عن الغسل فيكون المبدل

توجيه استعمال ان من الله سبحانه

منه ايضا كذلك والجواب ما مر من ان الادعاء الالتفات ممنوع ومع
قطع النظر عن ذلك فقد عرفت الجواب عن لزوم التهافت وهذا هو الجواب
بعينه عن عدم التلازم على ان ذلك هو الوجه الذي اشار اليه بقوله في ويؤيده
كون باقي الطهارات كذلك لتا لا ان يقال المراد ههنا التأييد مع قطع النظر
عن لزوم التهافت او عدم التلازم في الآية ويرد على الوجه الاخير خصوصه
ان ثبوت جميع احكام البدل في المبدل منه مم فانه يجب تأخير التيمم
او يستحب عن اول الوقت الى آخره وليس حكم المبدل منه كذا للشيء حقيقة
ان حكم البدل والمبدل منه واحد في خصوص ما حكم فيه الشارع صلوات الله
عليه وآله بالبدلية ولو قيل وجه تأييد تتمة الآية انها ايضا مذكورة
بلفظة ان ومعطوفة على ان كنتم محدثين فيكون الوسط ايضا كذلك
ففيه ما مر مع انه لا فائدة يعتد بها في ذكر هذا التأييد وبعد قوله ان
والا كان المناسب اذا قوله مرضا يضره الى قاله في التبيان في تفسير قوله
تعالى في سورة النساء وان كنتم مرضى الخ فالمرض الذي يجوز معه التيمم مرض
الجراح والكسر وصاحب القروح اذا خاف من مس الماء في قول ابن مسعود
والسدي وابراهيم ومجاهد وقتادة وقال الحسن وابن جبير هو المرض الذي
لا يستطيع تناول الماء ولا يكون هناك من يناوله وكان الحسن لا يرخص للجريح
التيمم والمروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام جواز التيمم عند جميع

ذلك

ذلك انتهى وقريب من ذلك عبارة مجمع البيان وقول بعضهم من ظاهر الآية
ايضا عليه اطلاق المرض المتضرر صاحبه من استعمال الماء ضررا بينا وكذا
المرض الذي لا يستطيع صاحبه تناول الماء عدم وجود من يناوله لعدم
وجه ظاهر للتخصيص ولان الظاهر ان قوله تعالى فلم تجدوا ماء في الآية
قيد للجميع كما نقله في مجمع البيان والكشاف وغيرهما بان يحمل عدم الوجدان
على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولان قوله تعالى في هذه الآية
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج بيان الحكمة في شرعية التيمم بانها الدفع
الحرج فلا وجه للقول باختصاص الآية بغير المستطيع تناول الماء نعم لا بد
من تخصيص المرض بما يضره معه استعمال الماء لما علم مما ذكرناه ولانه عدم
الضرر لا فرق بينه وبين غيره والاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم
للجروح والقروح التي الغالب فيها الخوف بالتضرر من استعمال الماء
فينبغي تخصيص المرض في الآية بمرض يلزم من استعمال الماء فيه الحرج
والضيق ولا شك في لزوم ذلك في المرض الذي يضر معه استعمال الماء ضررا
بينا شديدا بحيث يقال في العرف انه ضرر ولو مثل الشين الفاحش
في بعض الاوقات واما الخوف من حدوث اصل المرض الشديد فكونه موجبا
للتيمم كما قاله العلماء غير مفهوم من قوله وان كنتم مرضى اذ لا شك
في كون صدق المشتق على ما قام به المبدأ في الاستقبال مجازا نعم يدل عليه

قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ومثله قوله تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج وسهولة الشريعة ونفي الضرر ويدل عليه ايضا قوله
تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فان الظاهر ان المراد النهي عن الالقاء
الى ما يعد من اسباب التهلكة عرفا لا الى ما ينجر الى الهلاك البتة وصحيحة
احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل يتيمم
وفي صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام مثله وحكم في
المنتهى بانها حسنة وفيه تامل واما المرض الذي يتضرر صاحبه باستعمال
الماء ضررا يسيرا وغير بين ففي كونه مسوغا له تامل وكذا خوف حدوث
المرض اليسير قال في الذكرى واما المرض اليسير كصداع او وجع ضرس فغير
مانع قال الفاضلان لانه واجد الماء ويشكل بالعسر والحرج وبقول
النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر مع تجويزهما التيمم للشين قال في المدارك
وربما كان الخلاف هنا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة
يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة
وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايضا واقول يمكن تاملا لان حاصل
النزاع انه هل المعتبر حصول المشقة الشديدة باستعماله لحصول المرض
الشديد او اشتداده او انه يكفي حصول ما يسمى مشقة ولو كان لحدوث
المرض

المرض اليسير وخوف زيادته ولو لم يبلغ الى مرتبة الشدة من المشقة
ومنشأه في الحقيقة الشك في صدق الحرج والضرر شرعا على امثال ذلك
او اختصاصهما بما يعد ضررا بينا ومشقة شديدة والثاني اظهر
ويؤيده عموم ادلة الطهارة المائية واطلاق الآية مخصص بالظاهر
كون قوله ولم تجدوا ماء متفرعا على الجميع واما الشين فينبغي تقييده
بالفاحش كما فعله في المنتهى ويمثل له غالبا بتشقق الجلد وخروج
الدم وتخشين البدن والثياب بل قد يتعذر الطهارة ولو بمشقة
شديدة فتجويزهم التيمم له لا يوجب تجويزه فيما ذكره قال المصنف قدس سره
في شرح الارشاد والظاهر عدم دخول الوجع اليسير كوجع الضرس
والراس بل الكثير ايضا وشدة المشقة للبرد والحر لعشاء في الليلة الباردة
مع شدة الوجع وله دلالة اخبار كثيرة صحيحة عليه بل على اعظم منه مثل
صحيحة سليمان بن خالد وغيره فيخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت
من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه وامثالها كثيرة صحيحة
انتهى واعلم انه ذهب الشيخ المفيد والشيخ ابو جعفر الطوسي في بعض اقواله
قدس سرهما الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على
نفسه التلف وزيادة المرض وذهب اكثر الاصحاب الى عدم الفرق بين
الجنب عمدا او غيره ودليلهم اطلاق آية التيمم وعموم قوله تعالى ولا تلقوا

متعمد الجنابة

بايديكم الى التهلكة وقوله لا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما ورد
من نفي الضرر وسهولة الشريعة بل حفظ النفس واجب عقلي وكذا دفع
الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه الا فيما ثبت خلافه كالجهاد والتمكين
من القصاص والحد وعموم الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا باس
بان لا يغتسل يتيمم كذا في الكافي وهذه مروية في الفقيه ايضا بادنى
تغيير في العبارة بحيث لا يختلف المعنى ولا شك في عموم تلك الرواية
لو لم يكن ظاهرها في الجنابة عمدا وصحيحة اخرى لمحمد بن مسلم ايضا
قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل
يتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر المتقدمة ومثلها صحيحة داود بن
سرحان وغيرها من الاخبار الكثيرة المعتبرة وايضا الاجماع على هذا التقدير
غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وارتكاب التغرير بالنفس
كما في المعتبر ودليل القول الاول الاجماع المنقول في الخلاف وصحيحة
سليمان بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه
عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه
كان

كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت
ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني
فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات
ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى
ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك
فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر
ابو عبد الله عليه السلام انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا
فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال ان اجنب
نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم يتيمم ورواية علي بن
احمد رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن مجدور اصابته
جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم واجيب
بمنع الاجماع في موضع النزاع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم
الشيخ الطوسي نفسه في المبسوط حيث اوجب التيمم لمتعمد الجنابة مع خوف
البرد وحكم باعادة الصلوة عند التمكن من الماء وفي التهذيب حكم
باولوية الغسل للمتعمد على كل حال والصحيحتان مطلقتان في العامد
وغيره بل ظاهر خبر فعل الصادق عليه السلام كون جنابته بغير اختيار ولا قائل بالفرق

وللمفصلتان مرفوعتان فلا تصلحان للحجية في مقام معارضة
ما ذكرناه من الدلايل ويمكن حمل الروايات المذكورة على المشقة اليسيرة
او الشديدة ايضا الحاصلة من شدة البرد دون زيادة المرض او حدوثه
او على ما اذا لم يحصل الظن بما ذكر بان يحصل الخوف على الخوف من غير
وجه وسبب اي على مجرد احتمال الضرر والله يعلم **قوله** فلم تقدروا
على استعمال الماء الواقع فيه اشارة الى تفريع قوله فلم تجدوا ماء على الكل
كما مر **قوله** لعله هنا كناية الخ في كونه كناية عن مطلق الحدث الخارج
من احد السبيلين تامل نعم لا بعد في ادخال حدث البول ايضا
بناء على ان الغائط في الاصل المكان المنخفض من الارض وكانوا
يرجعون الى المواضع المنخفضة للبول والعذرة في ستر عن الناظرين
فكني به عن الحدث في الغائط وان احتمل ان يبقى ان الغائط كناية
عن خصوص حدث العذرة كما قاله في كنز العرفان وغيره **قوله** فاو بمعنى
الواو الخ ان قيل ان او هنا بمعنى الواو كقوله سبحانه وارسلناه
الى مائة الف او يزيدون يعني وجاء احد منكم من الغائط وذلك لان
المجي من الغائط ليس من جنس المرض والسفر حتى يصح عطفه عليهما
فانهما سببان لاباحة التيمم والرخصة والمجي سبب لايجاب الطهارة **قوله**
لعله كناية عن الجماع الى آخره ذهب اليه علي عليه السلام وابن عباس ومجاهد

وقتاده

وقتاده واختاره ابو حنيفه والجبائي وقيل المراد بها اللمس باليد وغيرها
عن عمر بن الخطاب وابن مسعود والشعبي وعطا واختاره الشافعي
وفي كنز العرفان نسبة التفسير الاول الى مذهبنا اصحابنا الامامية وادعى
عليه الاجماع الاصحاب قال ولقول الباقر عليه السلام وقد سئل عن معنى
الآية قال ما يعني الا المواقعة دون الفرج وقال الشافعي ثلاثي في بشرتي
ذكر وانثى مطلقا في غير المحارم يوجب الوضوء وقال مالك ان انتشر
عضوه ينقض والا فلا انتهى وفي صحيحة ابي مريم قال قلت لابي جعفر
عليه السلام ما تقول في الرجل يتوضأ ثم يدعو الجارية فياخذ بيدها حتى
ينتهي الى المسجد فان من عندنا يزعمون انها الملامسة فقال لا والله
ما بذلك باس وربما فعلته وما يعني بهذا او لامستم النساء الا المواقعة
في الفرج الى غير ذلك من الروايات ونقل عن ابن عباس انه كان يقول ان الله
سبحانه حكيم يعبر عن مباشرة النساء بالملامسة ولا اعلم يبعد ان يقال
الظاهر من الجماع والمواقعة في الفرج هو الوطي في القبل فتعميم الآية
بحيث تشمل الوطي في الدبر ايضا غير واضح الا ان يقال الجماع اعم من الوطي
في الدبر والقبل وكذا المراد بالفرج موضع الحدث قبلا كان او دبرا
كما قاله في المعتبر ونقل في لف عن السيد المرتضى انه قال لا خلاف بين
اهل اللغة واهل الشرع في ذلك وربما يؤيده ان التعميم بهذا الوجه

اقرب من المعنى اللغوي للملامسة اي مماسة البشرة للبشرة وحاصل
وجه الاستدلال من الآية انه خرج من حكمها البعض فوادا الملامسة بالاجماع
وغيره فبقي الباقي داخلا تحته ولما لم يوجد دليل على اخراج الوطي
في الدبر من حكم الملامسة ينبغي ان يكون داخلا فيها والتيمم بدل من
الوضوء والغسل عند تعذرهما فايجاب الوطي مطلقا للبدل عند
تعذر المبدل منه يستلزم ايجابه للمبدل منه عند التمكن منه
ولا قائل بايجاب الوطي في الدبر الوضوء فينبغي ان يوجب الغسل
ولان قوله تعالى او لامستم النساء لبيان الحدث الاكبر لان الحدث
الاصغر قد علم من قوله او جاء احد منكم الخ ولعله لما ذكرناه استدل
العلامة في لف والمنتهى والمحقق في المعتبر على وجوب الغسل بمجرد
الوطي في دبر المراة موافقا لقول السيد المرتضى وابن الجنيد وابن حمزة
وابن ادريس وقال في المدارك هو قول معظم الاصحاب قال في لف وروى
ابن بابويه في كتابه عدم ايجاب الغسل وهو اختيار الشيخ في الاستبصار
والنهاية وهو الظاهر من كلام سلار ثم نقل كلام الشيخ في مواضع من كتاب
المبسوط وحكمه في الحايض بان ايجاب الغسل احوط ثم قال وهذا يدل
على تردده في ذلك ودليل الاول الاجماع الذي نقله السيد المرتضى
والآية كما علمت وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال

سالته

دليل القول بوجوب الغسل
بالوطي في دبر المراة والغلام
ودليل المخالف فيه ذكرناه
فتدبر عليه

سالته متى يجب الغسل على الرجل والمراة فقال اذا ادخله فقد وجب الغسل
والمهر والرجم والادخال صادق في الدبر كصدقه في القبل وما
رواه الشيخ عن حفص بن سوقه عمن اخبره قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل ياتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل وما
رواه في الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام في قصة اختلاف الصحابة
في الجماع في القبل من غير انزال وانكار علي عليه السلام على الانصار حيث
لم يوجبوا الغسل فيه بقوله اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون
عليه صاعا من ماء وجه الاستدلال انه عليه السلام انكر ايجاب الحد
دون الغسل وهو يدل على تلازمهما في الوجوب والحد يجب هنا
فيجب الغسل ولان عدم ايجاب الغسل هنا مع ايجابه عند التقاء الختانين
من غير انزال مما لا يجتمعان والثاني ثابت فينتفي الاول وبيانه
الثاني ان ايلاج الفرج في الفرج المشتهى طبعا بحيث تغيب الحشفة
اما ان يكون موجبا للغسل او لا واياما كان يلزم عدم الاجتماع
اما اذا كان موجبا فلان الغسل يجب في صورة النزاع عملا بالمقتضي
واما اذا لم يكن فلان الغسل لا يجب هنالك عملا باصالة براءة الذمة
السالم عن معارضة كون الغيبوبة علة للغسل واما ثبوت الثاني فلما
تقدم وللاجماع عليه كذا في لف واستدل في المعتبر ايضا بان الدبر

في ح اذا الفرج موضع الحدث قبلا كان او دبرا والجماع في الفرج
موجب للغسل بالاحاديث المشهورة وهذا الاستدلال ماخوذ من كلام
السيد المرتضى وادعى انه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع في
ذلك اقول ويمكن الجواب بمنع ثبوت الاجماع المعتبر كيف وكلام
السيد المنقول في لف يدل على انه اجماع استنبطه من عدم الخلاف
بين المسلمين وعدم نقله الخلاف في كتب الامامية وعن جماعة
من المشايخ مع انه قال وانقل لي في هذه الايام عن بعض الشيعة
الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل والقول بان مخالفه معلوم
النسب غير قادح في الاجماع حق لكن انما الكلام في ثبوت الاجماع
لو كان وعن الاستدلال بالآية انه ثبت بالاجماع والروايات ان المراد
بالملامسة الجماع والمواقعة في الفرج وشمول الجماع باطلاقه للمواقعة
في الدبر وكذا عموم الفرج للقبل والدبر ممنوع فان ذلك غير متبادر عند
عدم التقييد وهو دليل المجازية ولو ثبت عدم الخلاف من اهل اللغة
والشرع في ذلك لكان في الايات الواردة في اباحة الجماع مثل قوله
تعالى فأتوهن وقوله تعالى فالآن باشروهن وغير ذلك مما لا نزاع لاحد
في كون المراد جماعهن وكذا في الاخبار الدالة على اباحة الوطي في دبر المرأة
مع انه لم يثبت الحد عليها ولا يبعد ان يقال ان الوطي في القبل هو

المتبادر من الدخول في صحيحة محمد بن مسلم ولذلك عبر عنه في بعض
الروايات بالتقاء الختانين وقد مر في صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا
عليه السلام قلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم وظاهر ان
المراد غيبوبتها في القبل لكونها تفسيرا لالتقاء الختانين وظاهر عدم
صدقه على الوطي في الدبر وحفص بن سوقة غير معدل والرواية
مرسلة ومحتملة للحمل على التقية كما قاله في الاستبصار مع عدم
صراحتها في الوطي في الدبر لاحتمال ان يكون المراد باتى القبل من
خلفها ومعنى قوله عليه السلام احد المأتيين احد المأتيين منها وان
كان الآخر من بعد وقول علي عليه السلام في صحيحة زرارة اتوجبون
عليه الحد والرجم الخ يمكن ان يكون الزاميا للانصار واستدلالا
بان وجوب الغسل معلق على الجماع والايتان كالحد والرجم ولو كان
الانزال معتبرا فيه لكان معتبرا فيهما مع انه معلوم الانتفاء وهذا
غير جار في الوطي في الدبر لانه صدق الجماع والايتان على الوطي في
الدبر مم فان المتبادر منهما الايتان في القبل مع تمامية الاستدلال
على تقدير التخصيص بالقبل كان يقال ان الغسل معلق على الجماع في القبل
الخ والمراد بالايتان في قول عمر ما تقولون في الرجل ياتي اهله فيخالطها
ولا ينزل هو الايتان في القبل لانه المتبادر وبقرينة قول المهاجرين في

في جوابه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وانه الحال على ان استدلاله
عليه السلام استدلال من قياس الاولوية بان ايجاب اصعب العقوبتين
يقتضي ايجاب اسهلهما كما قاله العلامة في لف وارتضاه شيخنا البهائي
قدس سره في مشرق الشمسين فيستبعد تسليم كون ايجاب الغسل عقوبة
اذ ذلك انما يتم في الجماع المحرم مع ان النزاع انما كان في مطلق الجماع
بل الظاهر ان السؤال كان عن الجماع الحلال كما يدل عليه قوله في
الرجل ياتي اهله فلابد من ضم عدم الفرق وحمل كلامه عليه السلام
على التعليل غاية البعد واما الاستدلال الذي ذكره في لف
اخيرا فهو من الغرائب اذ لا حجية في امثال ذلك عندنا ودليل القول
الآخر اصالة براءة الذمة ومفهوم قوله ع اذا التقى الختانان فقد
وجب الغسل وصحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يصيب
المرأة فيما دون الفرج اعليها غسل ان هو انزل ولم تنزل هي قال
ليس عليها غسل وان [لم ينزل هو فليس عليه غسل] ومرفوعة البرقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا اتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل
فعليه الغسل ولا غسل عليها وان ايجاب الغسل على الرجل واسقاطه
عن المرأة مما لا يجتمعان والثاني ثابت فينتفي الاول وايضا التنافي
ان غيبوبة الحشفة اما ان يكون موجبة للغسل او لا واياما كان يلزم

عدم الاجماع ولا اجماع فان القائل بوجوبه على الفاعل قائل بوجوبه
على المفعول والقائل بعدمه عن احدهما قائل بعدمه عن الآخر
فالفرق خلاف الاجماع وبيان السقوط في طرف المرأة ما رواه الشيخ
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام كيف جعل
على المرأة اذا رأت في النوم ان الرجل يجامعها في فرجها الغسل ولم يجعل
عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج في اليقظة فامنت قال لانها رأت
في منامها ان الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل والآخر انما
جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولو كان ادخله
في اليقظة وجب عليها الغسل امنت او لم تمن والحديث النبوي وفي الحلبي
وقد تقدم ما كذا في لف واجيب بسقوط الاصالة عند قيام الدليل
وبضعف الاستدلال بالمفهوم مع انه منفي بالاجماع لوجوب الغسل
بالانزال وان لم يتحقق التقاء الختانين اتفاقا وصحيحة الحلبي محمولة
على التفخيذ ونحوه ورواية البرقي مرفوعة ومع ذلك محمولة على عدم
الغيبوبة جمعا بين الادلة وعن الاخير بالمنع من المساواة فان الايلاج
مع الشهوة مختص بالرجل فجاز ان يكون هو العلة سلمنا ذلك لكن ظاهر
صحيحة محمد بن مسلم متروك بالاجماع فان الامناء موجب للغسل فينبغي
حمل الامناء على الامذاء كما قاله الشيخ او جعل قوله فامنت متعلقا بقوله

اذا رات فی النوم ان الرجل یجامعها فی فرجها اذ مجرد رویة ذلک فی
النوم غیر کاف فی وجوب الغسل اتفاقا لکنه وجه بعید وعلی کل تقدیر
فیمکن حمل ما دون الفرج علی التفخیذ ونحوه والمسئلة موضع اشکال
والاحوط الغسل ثم الوضوء بعد نقضه بالحدث الاصغر قوله طاهرا حتی
فسر الطیب فی الآیة الشریفة بکونه طاهرا او مثل حلالا او قیل منبتا فان
الطیب یطلق علی الجمیع یقال الماء طاهر طیب ورزق حلال طیب یخرج
نباته باذن ربه والمراد ما من شانه ان ینبت فیه شیء ولو بالقوة القریبة
من الفعل ولعل مراده قدس سره ان المراد به فی الآیة اما الطاهر او
المباح لان المراد کلاهما حتی یلزم الجمع بین المعنیین فی اطلاق واحد
علی ما یوهمه ظاهر العبارة الا ان یکون المراد ان المراد به القدر المشترک
بینهما ای ما لا حرج فیه شرعا وفیه تکلف وعلی التفسیر الاخیر تدل الآیة
علی عدم جواز التیمم بارض النورة والزرنیخ والرماد ان لم یکن منبتا
وان سلمنا اطلاق اسم الارض علی الجمیع بل علی عدم جوازه بالسبخة
التی لا ینبت شیئا اصلا کما هو مذهب ابن الجنید والمشهور فیها الکراهة
واعلم ان مذهب الاصحاب انه لا یجوز التیمم بالنجس بل قال فی المنتهی
لا نعرف فیه مخالفا وقال فی التذکرة ذهب الیه علماؤنا اجمع واستدل
علیه بالآیة فان الطیب هو الطاهر قال فی المدارک وهو جید ان ثبت

کونه

کون الطیب هو الطاهر بالمعنی الشرعی لکن یبقی الکلام فی ثبات ذلک
واقول ان کان مراده انه یحتمل ان یکون المراد بالطیب المباح او المنبت
فله وجه وان امکن دفعه بان تفسیره بالطاهر هو المشهور بین المفسرین
حتی ادعی بعضهم ان هذا التفسیر هو مختار اصحابنا وان کان مراده
ان کونه بمعنی الطاهر لا یستلزم الطهارة الشرعیة لانه بمعنی خلاف القذر
کما هو الاظهر من کلامه ففیه ان المتبادر من الطاهر فی کلام الشارع
هو ما اتصف بالطهارة الشرعیة اذ المفهوم منه ما لا ینبغی الاحتراز
عنه شرعا ومع قطع النظر عن ذلک فلا شک فی کون النجس الشرعی
غیر طاهر بمعنی خلاف القذر وهذا یکفی فی وجه الاستدلال فان
اشتراط الطهارة بمعنی خلاف القذارة یستلزم عدم جواز التیمم
بالنجس الشرعی وان کان القذر اعم من النجس الشرعی والقول بان
اشتراط الطهارة بهذا المعنی یستلزم عدم جواز التیمم بالقذر
وان کان طاهرا شرعا فینبغی حمل التقیید بقوله طیبا علی رجحان
التیمم به لا علی عدم الجواز بغیره فیمکن ان یکون هذا المعنی هو مراد صاحب
المدارک مدفوع بان الظاهر من التقیید هو وجوب التیمم بما کان
متصفا به الا فیما دل الدلیل علی جوازه بغیره مع انه یرد علیه ما عرفت
من ان الظاهر المتبادر من الطاهر فی کلام الشارع هو الطاهر الشرعی

واما اشتراط اباحة الارض بمعنی کونها غیر مغصوبة بان کانت
مملوکة او ماذونا فیها بخصوصها او بعمومها او بشاهد الحال
فقال فی التذکرة انه قول علمائنا اجمع وهو قول الجمهور واستدل
فی المنتهی بالنهی عنه المقتضی للفساد واما جواز التیمم بالسبخة
وهی الارض المالحة النشاشة کما هو المشهور فلان اسم الارض یقع
علیها حقیقة ومنع ابن الجنید عن التیمم بها لانها استحالت
فاشبهت المعادن وهو ضعیف نعم لو علاها الملح لم یجز حتی یزیله
کما قیل وعرفها العلامة فی النهایة بانها التی لا تنبت وعلی هذا
فلعل دلیل ابن الجنید هو حمل الطیب فی الآیة علی المنبت وان
کانت قاصرة عن افادة عدم الجواز فانه مجرد احتمال بل انه خلاف
المشهور واما دلیل کراهة التیمم بها کما هو المشهور فقال فی
المدارک لم اقف فیها علی اثر وربما کان الوجه فیها التفصی من احتمال
خروجها بتلک الحرارة المکتسبة عن حقیقة الارضیة او الخروج
عن خلاف ابن الجنید اقول او الخروج عن العهدة نظرا الی احتمال
الآیة فافهم قوله بعض وجوهکم الخ بناء علی ان الباء فی الآیة
للتبعیض کما یدل علیه صحیحة زرارة عن الباقر علیه السلام قوله
مبتدا من الصعید هذا علی تقدیر حمل کلمة من علی الابتدائیة کما

ان

ان قوله او ببعض الصعید علی تقدیر حملها علی التبعیضیة وقیل کلمة من فی
الآیة للسببیة وضمیر منه راجع الی الحدث المدلول علیه بالکلام السابق کما یقال
تیممت من الجنابة ورد بکونه خلاف الظاهر وبه تضمنه القطع الضمیر عن
الاقرب واعطاؤه للابعد مع عدم کون المرجع مذکورا صریحا وبکونه
مستلزما لکون کلمة من تاکیدا اذ السببیة مفهومة من الفاء ومن جعل
المسح فی معرض الجزاء والحمل علی التاسیس خیر منه ولعله لهذا لم یتعرض المص
قدس سره لهذا الاحتمال قوله کما ورد فی الروایة فی صحیحة زرارة عن الباقر
علیه السلام فان فیها ثم قال فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا
بوجوهکم فلما ان وضع الوضوء عمن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا
لانه قال بوجوهکم ~~فلما ان وضع الوضوء عمن لم یجد الماء~~ ثم وصل بها
وایدیکم منه ای من ذلک التیمم لانه علم ان ذلک اجمع لم یجر علی الوجه
لانه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف ولا یعلق ببعضها وقد یرد صدر
الروایة وهی دالة علی ان الباء فی الآیة للتبعیض موافقا لما قیل انه الحق المتعدی
له فلا عبرة بمخالفة سیبویه کما مر وربما یظن ان فیها اشارة الی کون کلمة
من فی الآیة لابتداء الغایة اذ عود الضمیر الی التیمم لا یستقیم الا علی تقدیر
کونها لابتداء الغایة اذ لا معنی للتبعیض ح ورده شیخنا البهائی فی الحبل المتین
باحتمال ان یکون المراد بالتیمم المتیمم به ای الصعید العالق بالکف بل

بدعوى ان هذا هو المراد الاخير اذ الاشارة فى قوله عليه السلام لانه علم ان ذلك
اجمع لا يجرى على الوجه انما هى الى التيمم بهذا المعنى لا بمعنى الصعيد المضروب
عليه ولا بالمعنى المصدرى فلم يبق الا احتمال كونها للتبعيض وهو مما
يتقوى به مذهب ابن الجنيد من اشتراط العلوق واقول كون ذلك اشارة
الى التيمم به او الى الصعيد المذكور فى الاية مع كون المراد بالتيمم فى بيان مرجع
الضمير معناه المصدرى محتمل فلا رجحان فيها فى كون كلمة من فى الاية للتبعيض
فافهم ويحتمل كون ذلك اشارة الى التيمم به بمعنى الصعيد المضروب عليه
فان العالق على اليد بعض منه فيستقيم قوله عليه السلام لانه علم ان ذلك
اجمع لم يجر على الوجه والمراد انه علم ان وجه الصعيد الذى مسته الكفان
حال الضرب لا تاضيق باجمعه بالكفين فلا يجرى جميعه على الوجه لانه
يعلق بعض منه ببعض الكف دون بعض كما قاله فى مشرق الشمسين وعلى
كل تقدير فالاستدلال بها على مذهب ابن الجنيد من اشتراط العلوق
حسن لان مناط الاستدلال فى الحقيقة هو قوله عليه السلام لانه علم
ان ذلك الخ فانما تعليل لقوله عليه السلام اثبت بعض الغسل مسحا والمراد
انه جعل بعض المغسول ممسوحا حيث قال بوجوهكم بالباء التبعيضية
لانه علم ان الصعيد لا يجرى على كل الوجه لانه يعلق ببعض الكف دون
بعض واما تعليل القول عليه السلام بوجوهكم وهو قريب من الاول
واما

واما تعليل لقوله ع اى من ذلك التيمم على تقدير كون من تبعيضية
والمراد ان ذكر مسح الوجه واليدين ببعض الصعيد فى الاية لان الله علم
ان تمام الصعيد لا يجرى على الوجه واليدين لانه لا يعلق كله بالكف
بل يعلق بعضه وايضا هو لا يعلق بكل الكف بل ببعضها فتمامه
لا يجرى عليهما البتة ويؤيد هذا الاحتمال قوله ع ان ذلك اجمع الخ
اذ على احتمالين الاولين ينبغى ان يكون بدله ان ذلك لا يجرى على الوجه
اجمع مع انه اقرب لفظا ولا اعرف وجه قول شيخنا البهائى فى الحبل
المتين بعد ذكر الاحتمالين الاولين ولا يجوز ان يجعل تعليلا لقوله
اى من ذلك التيمم سواء ريد بالتيمم معناه المصدرى او المتيمم به اما على
الاول فظاهر وكذا على الثانى اذا جعلت من ابتدائية واما اذا جعلت
تبعيضية فلان المراد اما بعض الصعيد المضروب عليه او بعضه
العالق بالكف وعلى التقديرين لا يستقيم التعليل بعلم الله ان ذلك
باجمعه لا يجرى على الوجه ثم تعليل ذلك بانه يعلق منه ببعض الكف ولا
يعلق ببعضها انتهى كلامه زيد اكرامه وعلى كل تقدير فظاهرها اشتراط
العلوق وان احتمل ان يكون ذلك مبنيا على تحقق العلوق فى الاغلب
فلا يتم الدلالة على اشتراطه وذكر شيخنا الشهيد فى الذكرى بعد ذكر
الروايتان فى هذا اشارة الى ان العلوق غير معتبر ولعل مراده الاشارة

اوبا ان صححه را مر طوئب د حراحای بحز ن
الندر ارانجمرہ اپیرس فصار حمص الطنين الما
٦٧٠

لى عدم اعتبار العلوق بتمام اجزاء اليد والا فظاهرها الرواية اعتباره فى
الجملة فلو كان ابن الجنيد قائلا باعتبار العلوق بتمام اجزاء اليد ثم ما ذكره من
فى الرد عليه والا فلا وجه للرد بما ذكره وفى الخلاف الظاهر من كلام ابن الجنيد
وجوب المسح بالتراب المرتفع انتهى وهذا لا يدل على ازيد من اعتبار العلوق
فى الجملة فافهم ثم اعلم انه استدل العلامة وجماعة بهذه الرواية على عدم وجوب
استيعاب الوجه واليدين خلافا لابن بابويه فانها تدل على عدم وجوب
استيعاب مسح الراس والرجلين فى الوضوء لمكان الباء فيجرى مثله فى الوجه
واليدين فى التيمم وبدلالة خصوص قوله ع اثبت بعض الغسل مسحا والاستدلال
عليه بقوله لانه قرن الوجوه حكمه الخ واقول يرد عليه انه لا دلالة فيها على عدم
استيعابهما بالمعنى الذى هو محل النزاع بل على عدم استيعابهما بالنسبة الى
تمام اجزائهما بمعنى عدم وجوب ايصال التراب الى جميع اجزاء الممسوح وان كان
الممسوح تمام الوجه واليدين اذ يتحقق كون الممسوح بعضا من المغسول بلزوم
ايصال الماء الى جميع اجزاء المغسول بخلاف الممسوح هنا لانه اذا تعلق التراب
ببعض الكف دون بعض لم يتحقق المسح بالتراب بالنسبة الى جميع اجزاء
الوجه واليدين ولو قلنا بان الممسوح تمام الوجه وفى اليدين من المرافق
الى اطراف الاصابع وذلك واضح على الاحتمالين الاولين المذكورين
لقوله لانه علم الخ نعم على الاحتمال الاخير الذى ذكرناه يتم الدلالة فتامل
والعجب

وان كان الممسوح تمام
الوجه واليدين اذ
يتحقق كون الممسوح

والعجب من المحقق البهائى انه مع عدم ارتضائه الاحتمال الاخير كما نقلنا قال
بدلالة الرواية على ما يوافق المشهور وخلاف ما ذهب اليه على بن بابويه
وبما ذكرناه يتضح وجه قول المصنف قدس سره فى شرح الارشاد ان دلالة الرواية
على التبعيض فى مسح الوضوء ظاهر دون التيمم فتامل انتهى وسيجى له وجه اخر
قوله فلا دلالة على تقدير كونها الخ اشارة الى رد ما ذهب اليه ابن الجنيد من
اصحابنا والشافعى من العامة من انه يجب ان يعلق باليد شىء من التراب
ليلصق بالوجه فلا يكون التيمم بالحجر وبالتراب غير المرتفع على اليدين
مجزيا احتجاجا بالاية وحاصل الرد انا لا نسلم كون من للتبعيض لجواز ان
يكون ابتدائية وعلى تقدير التبعيضية يجوز ان يكون المراد وضع
ايديكم على بعض الصعيد ثم مسح الوجه واليدين ويمكن الجواب بان الظاهر
كونها للتبعيض فان صاحب الكشاف مع انه حنفى المذهب ومذهب ابى حنيفة
عدم اشتراط العلوق اختار فى تفسيره هذا الوجه وقال انه الحق بل ادعى انه
لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسى من الدهن ومن الماء
ومن التراب الا معنى التبعيض وحكم بان القول بانها لابتداء الغاية متعسف
وعلى تقدير التبعيضية فالظاهر ان المسح انما هو ببعضه كما فى مسحت
براسى من الدهن والاحتمال الذى ذكره بعيد لانه معلوم ان وضع
اليد انما هو على بعض الصعيد فلا فائدة لذكر قوله منه مع ان صحيحة

نقاوة المتقدمة تدل بظاهرها على اشتراط العلوق كما مر وما ورد
في الاخبار من نفض اليدين بعد الضرب فلا دلالة فيها على عدم اعتبار العلوق
بل ربما دلت على اعتباره كما لا يخفى على ما قيل اذ لا دلالة في تلك الاخبار
على لزوم النفض والاستقصاء في النفض بحيث ينتفي مسمى العلوق رأسا
من اليدين ولعل النفض لتقليل ما عسى ان يصير موجبا للتشويه بالخلق
من الاجزاء الترابية الكثيرة اللاصقة باليدين كما افاده والد شيخنا
البهائي واما الاستدلال عليه بما قاله بجواز التيمم على الحجر فرد عليه انه من
قال باشتراط العلوق لا يجوزه ولا بعد في تقييد ما دل على جوازه
بمطلق الارض فالقول باشتراط العلوق قوي قوله وان الجنابة هو حينئذ
لا يظهر من روض الجنان عدم صدق الموجبة على الاحداث السببية عند
وجودها حال البراءة الذي هو مشروط بالطهارة فحينئذ في اطلاق
الموجبة ههنا مسامحة وكذا في قوله ان الغائط والبول والريح ايضا
احداث موجبة للوضوء والمراد انها احداث موجبات عند شغل الذمة
بمشروط بالطهارة لان ظاهر الآية عند المصنف قدس سره ان الوضوء انما
يجب للصلاة وليست صريحة ولا ظاهرة في وجوب غسل الجنابة لنفسها ويحتمل
ان يكون المراد بالوجوب اللزوم او اطلاق الموجب على ذلك مبنيا على
القول بالوجوب الموسع في الطهارات قال ره في شرح الارشاد في شرح قول

العلامة

العلامة انما يجب الوضوء من البول الخ ان الوجوب انما يكون مع ما
يجب له مع ما يجب به مع احتمال الوجوب الموسع مع غيرها ويكون المراد
بالوجوب اللزوم فيدخل ما يندب له قوله بل البول والريح ايضا بناء على
ما مر في تفسير قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط من قوله لعله
كناية عن الحدث الخارج عن احد السبيلين وقد مر ما يتعلق به فتذكر
قوله موجبة للوضوء وجه الدلالة اما من حيث تقديره كنتم محدثين
في صدر الآية واما من حيث فهم العموم من الآية كلما اراد القيام الا فيما
اخرجه الدليل ولا دليل على سقوط الوضوء بعد حدوث هذه الامور
من المكلف فيكون الوضوء واجبا عليه بعدها عملا بعموم الآية فيكون
هذه الامور موجبات له واما من حيث انه لا معنى لكونها موجبات
للبدل الذي هو التيمم عند تعذر المبدل منه الذي هو الوضوء دونه واما دلالة
المفهوم من قوله تعالى فلم تجدوا ماء ان عند وجود الماء والتمكن
من استعماله يجب الوضوء للمحدث بالحدث الاصغر كما يجب الغسل على الجنب قوله
ومشعرة بانه يبيح الخ فان كونه بدلا عنهما عند العذر يدل على كونه
مبيحا مطلقا مثلهما عملا بعموم البدلية ويؤكده قوله تعالى بعد بيان
التيمم ولكن يريد ليطهركم وقوله ص وتربتها طهورا ويكفيك الصعيد
عشر سنين وقوله عليهم السلام في الاخبار انه بمنزلة الماء وانه احد

الطهورين وان رب الماء ورب التراب واحد فالقول بانه لا يبيح
لبث الجنب في المساجد كما نقل عن فخر المحققين غير واضح وسيجيء ما يتعلق
به قوله بل الاباحة ايضا لعل المراد انه يفهم الاباحة على تقدير تفسير الطيب
بالمباح كما انه يفهم اشتراط الطهارة على تقدير تفسيرها بالطاهر كما اراد
بكلمة ايضا دلالة الآية عليهما كدلالتها على اشتراط الطهارة ولو كان
كل منهما على احتمال ويحتمل ان يكون هذا مبنيا على تفسير الطيب بالمعنى
الشامل للاباحة والطهارة كما مر وفيه من التكلف ما لا يخفى قوله بل الطهارة
الماء والاباحة ايضا لعله باعتبار ان اشتراطهما في البدل كما فهمه قدس
سره يدل على اشتراطهما في المبدل لقرينة البدلية والمقابلة او يقال
ان الظاهر ان وصف الصعيد بالطيب لوقوع استبعاد كون التيمم
بدلا من الوضوء والغسل ومبيحا مثلهما بانه لا استبعاد في ذلك لانه
طيب وعدم توصيف الماء به لعدم احتياجه اليه وعدم تمامية الدلالة
في مقام الحجية لا ينافي الاشعار في الجملة فان المصنف قدس سره كثيرا
ما يستنبط الاحكام من الآيات مع خفاء وجه الدلالة علينا ولعله
قدس سره كان يعتمد على الدلائل الأخر ويذكر الاستنباط من الآيات
وان كان اشعارها بعيدا وقاصرا عن الحجية لتشحيذ الاذهان وتقريبا
للنكات المرعية في القرآن ولكن هذه الفائدة على ذكر منك فانها تنفعك

في مواضع

توجيه وجه ما يستعمل
من وجوه الكلام
من الآيات

في مواضع كثيرة فانا ذكرنا في كل موضع من تلك المواضع ما ادى اليه
نظرنا القاصر في فهم وجه الدلالة وبيان خفائها وقصورها عن الحجية ان
نظفر على وجه تام لا يرد عليه شيء مع جواز ان هذا الاعتذار من قبله قدس
سره في كل تلك المواضع اكتفينا بما ذكرنا ههنا مع ان الاظهر تمامية الدلالة
ايضا في اكثر تلك المواضع عنده قدس سره وخفاؤها علينا لسوء فهمنا كيف
وهو قدس سره كان من اعاظم المحققين والمقدسين وحاشا عن امثاله
الاعتماد في الدلائل الشرعية على مجرد دليل قاصر الدلالة اللهم الا بعنوان
الاحتياط في بعض المواضع قوله ان المسح يكفي ببعض الوجه مطلقا الخ
اي بعض كان من غير تعيين لخصوصه وهذا ايضا من وجوه الاشكال
في الآية ووجه دلالة الآية على كفاية المسح ببعض الوجه واليدين وجود
الباء في الآية وهو يفيد التبعيض صحيحة زرارة المتقدمة وقد مر
ما يتعلق به ويمكن ان يقال انه لا شك في دلالة الرواية على كون الباء
في الآية للتبعيض والظاهر من الباء التبعيضية هو الاكتفاء بالبعض
فينبغي حمل قوله ع لانه علم الخ في الرواية على الوجه الاخير الذي ذكرناه و
لعله لهذا حكم قدس سره بفهم البعض من الآية مع انه ذكر في شرح الارشاد
ما مر قوله وانه لا يحتاج الى الاستيعاب والتخليل لعل المراد ان الآية تدل
على عدم الاحتياج الى استيعاب تمام الوجه واليدين كما هو مذهب

بابويه ووجه وجود البا فى الآية المراد بها التبعيض على ما وجهه وقال
ن فى شرح الارشاد ان وجود البا فى الآية لا ينافى قول على بن بابويه
لان محل الوجوب وان قلنا ان ضرب الجبينين ايضا داخل ليس كل الوجه
حتى من الاذن الى اخرى كما فى الغسل انتهى والمراد بقوله كما فى الغسل
اشكال انه فى الغسل ليس المراد كل الوجه بل المعنى لكون تحديد الوجه
فيه معلوما من الرواية الصحيحة ولعل هذا وجه ما هو منه ان الرواية
تدل على البعض فى مسح الوضوء دون التيمم ولا يتوجه عليه قدس سره
ان هذا خلاف التبعيض المفهوم من الآية لانه اعترف ره فيه بان ظاهرها
الاكتفاء بالبعض وغرضه من هذا الكلام مجرد عدم المنافاة وان كان
هذا الاحتمال مرجوحا مع انه يمكن دفعه بان الرواية الصحيحة دالة على
كون التبعيض بمعنى كون بعض المغسول ممسوحا فلا مجال لهذا الاحتمال
ومع قطع النظر عن ذلك فالظاهر عدم كون الوجه من الاذن الى
الاذن مطلقا اذ وجود التحديد فى الرواية له فى باب الوضوء يدل
على ان المحدود هو الوجه شرعا فلا يفهم من اطلاق الوجه هنا من الاذن
الى الاذن حتى يتوجه هل الاحتمال هذا ويحتمل ان يكون المراد من الاستيعاب
هو المعنى المرادف للتخليل ووجهه ح اطلاق الآية وصدق المسح المامور به
بدون تحقق التخليل قال ره فى شرح الارشاد لو مسح ظهر الكف بالبطن

بحيث

المفهوم من الآية لا انه
اعترف ره فيه بان ظاهرها
الاكتفاء بالبعض

بحيث ما تشاوت وما قصر فى الاستيعاب يكفيه ذلك وان لم يستوعب
جميع الظهر حيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام
وبعض الخلل لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا
التاكيد والتخليل وقال الاصحاب لا يجب التخليل ويجب الاستيعاب
بمعنى ايصال البطن على جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التفحص
والعلم بعدم الايصال انتهى والظاهر ان الاطلاق ووجود البا فى
الآية يدلان على عدم الاحتياج الى الاستيعاب مطلقا حتى فى الماسح
ايضا بمعنى كفاية المسح ولو باصبع واحدة فالحمل على العموم احوط لكن
ينبغى القول بما دل الدليل عليه وهذا ايضا من وجوه الاشكال فى
الآية فتامل قوله واول افعال الى اختلف الاصحاب فى اول افعال التيمم
فالمشهور انه ضرب اليدين او وضعهما فهو محل النية ولا يجوز تاخيرها
عنه ويستانف التيمم لو احدث بعد الوضع ورفع اليد وقبل المسح
وجوز العلامة فى يه تاخيرها الى مسح الجبهة بناء على ان الضرب بمنزلة اخذ
الماء فى الطهارة المائية وبلزمه عدم الاستيناف لو احدث بعده وقبل
المسح وجزم العلامة به فى يه فلا يرد عليه ما فى الذكرى كان تخلل الحدث
بين الاغتراف وغسل الوجه غير مضر بخلاف تخلله بين الضرب ومسح
الجبهة وكذا لا يرد عليه ما ذكره فيه ايضا ان الاغتراف غير معتبر لنفسه

الخلاف فى اول
افعال التيمم

لسقوطه عند غمس الوجه اتفاقا بخلاف الضرب فانه معتبر لنفسه ولهذا
لو وضع جبهته على الارض لم يجز اتفاقا اذ اعتبار الضرب باليدين
على الارض وبينهما تدافع اقول ويمكن دفع المنافات بحمل كلامه
الاخير على ما نقل عنه ان اول افعال المكلف الواجبة فى التيمم وان
كان وجوبها بعنوان الشرطية لا الجزئية او بوقع غاية الامر ان
يكون فى اطلاق افعال التيمم على الشرط الخارج عن ماهيته عند مسامحة
والامر فى ذلك هين ومنشأ النزاع فى الحقيقة الشك فى ان وضع
اليدين او ضربهما الوارد فى روايات كيفية التيمم هل هو داخل
فى ماهيته او هو بمنزلة اخذ الماء واغترافه الوارد فى روايات كيفية
الوضوء وان كان بينهما فرق من وجه آخر كما علمت وهو كون
الاغتراف والاخذ فى الوضوء واجبا لا باعتبار كونه احد افراد
الواجب الذى يتوقف عليه الواجب اى الغسل وهنا وضع اليد
وضربها واجبا باعتبار الخصوصية وهذا الفرق لا يستلزم الجزئية
كما علمت والمشهور مبنى على فهم الاول ومذهب العلامة فى يه على
فهم الثانى والاظهر انه لا دلالة فى شئ من الطائفتين على تعيين شئ من المحتملين
اذ لا دلالة فى خصوص ما فيه يظهر ثمرة النزاع والاخبار الواردة
فى كيفية التيمم محتمل للوجهين فليس مذهب العلامة فى يه بذلك

البعد

لنفسه لانا في عدم الجزئية لا حاجة الى ان يكون مع ملاحظة الخصوصية شرطا واجبا
داود فى الذكرى من ان العلامة فى يه مع تصريحه بان الاغتراف بمنزلة افعال التيمم
المفروضة الضرب م

واما الآية الكريمة فذكر جماعة من العلماء كالمصنف قدس سره دلالتها
على ان اول افعاله مسح الوجه كما هو مختار العلامة فى يه لعطفه المسح
بالفاء التعقيبية على قصد الصعيد من دون توسط الضرب على
الارض اقول ويمكن ان يقال ان المراد قصد الصعيد بوضع اليد
او ضربها عليه كما يشعر به تفريع المسح على قصده اذ لا معنى للامر بالمسح
عقيب قصده الا بكون المقصود ذلك وايضا يمكن فهم ذلك من قوله
منه فان الواجب هو المسح مبتدأ منه الجبهة مثلا مما وقع باليد
لا شك فى وجوب وضع اليد او ضربها كما نطق به الروايات فيفهم
منه هذا الوجوب لا معنى لقصده الا بوضع اليد او ضربها عليه فالآية
ايضا محتملة للحمل على المشهور وبالجملة لا استبعاد فى حملها على ما
هو المشهور مع رعاية الاجمال فى الآية واحالة تفصيل احكامها
الى البيان النبوى والاحتياط مقارنة النية للضرب والمسح
جميعا كما سيجئ بيانه واستيناف التيمم لو احدث بعد الضرب وقبل
المسح وهذا ايضا احد وجوه الاشكال فى الآية والله يعلم قوله اذ المفهوم
هنا بيان ما يمكن فهمه الى اقول يمكن ان يفهم من الآية امور اخرى
ما ذكره قدس سره الاول وجوب الترتيب والموالاة العرفية
فى التيمم بما ذكر فى فهمهما من آية الوضوء كما حققناه قبل ذلك

او بعضه مع احتمال ان يكون المراد المسح عقيب
القصد ولو كان بوضع م

ويفهم من المنتهى والتذكرة انه لا خلاف فيهما عند علمائنا الثانى جوازه فى اوّل الوقت كما هو مذهب الصدوق ومختار العلامة فى المنتهى ومستقرب الشهيد فى البيان واختاره للمص فى شرح الارشاد لاطلاق الامر فى الآية ودلالتها على ان علة تسويغ هذه الامور المذكورة من غير مدخلية امر اخر ولاشعار الآية بانه مطهر كالماء وان الغرض من تشريعه نفى الحرج وسهولة الامر وهو مما ذكرناه البتة فلا يحتاج الى مراعاة ضيق الوقت كما هو مختار الشيخ والسيد المرتضى وظاهر المفيد ومن تبعهم وهو المذهب المشهور ولا الى التفصيل باستحبابه فى اول الوقت مع اليقين بفوت الماء فى آخر الوقت او ظنه وبعدم جوازه بل يجب التاخير مع امكان وجود الماء والتمكن كما هو مذهب ابن الجنيد واستجوده المحقق فى المعتبر واختاره العلامة فى اكثر كتبه ودلايل كل مذهب مذكور فى محله والغرض ههنا تاييد الآية للقول الاول الثالث لا يبعد فهم انتقاضه بوجود الماء والتمكن من استعماله لا بماء فولوه عند الماء الى ان عند وجوده يجب الوضوء والغسل ولا يكون للتيمم ح اثر ولانه يفهم منها ان علة التيمم عدم الوجدان وعند انتفاء العلة ينتفى المعلول وان كان لا يخ هذا الفهم من شئ

اذ قد

اذ قد يقال ان فى قوله ولم تجدوا ماء دلالة على انه لا اثر مع وجود الماء فى حكم التكليف واما الذى كان قبل وجوده فلا وكذا فيه دلالة على ان عدم الماء علة التيمم ابتداء اى لتسويغ احداث شرعا وترتب الاحكام عليه لا الا البقاء حكما والقول بان علة البقاء ينبغى ان يكون هو علة الحدوث فبانتفاء علة الحدوث ينتفى المعلول مما لا يسمع فى امثال هذه المقامات والغرض ليس الاتجاد احكام فهم ذلك ولو بالايماء البعيد فان الاعتماد فى ذلك انما هو على الاجماع والاخبار الرابع تقدم الدلك بالثلج والجمد على جواز التيمم ان لم يمكنهما الا اذابته او من الضرر ويتحقق بدلكهما الندواة الى حد يتحقق معه الجريان والغسل الوضوء او الغسل اذ الظاهر ان المراد من قوله ولم تجدوا ماء عدم وجدان ما يسمى ماء بحيث يتحقق معه اقل مراتب الوضوء والغسل ولعل لهذا حكم العلامة فى المنتهى بذلك تعالى فى المختلف انه لا شك فى ان ذلك مقدم على التراب وحكاه عليه رواية على بن جعفر فى الحسن عن اخيه موسى عليه السلام قال سالته عن الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل التيمم ام يتمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل راسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل فليتيمم ويؤيده صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر ع ان المؤمن لا ينجسه شئ انما يكفيه مثل الدهن وقول الباقر ع ان المؤمن فى صحيحة زرارة فى الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك الوضوء وفى

قبل

ومن الوقت بماء التيمم

رواية معوية بن شريح قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضاء ولا نجد الا ماء جامدا فكيف اتوضا ادلك به جلدى قال نعم مع احتمال ان يتعين تقدم الدلك بالثلج والجمد على التيمم وان لم يتحقق معه الجريان كما هو ظاهر كلام الشيخ فى كتابى الاخبار على ما فهمه العلامة فى لف وان كان كلام الشيخ محتملا للقول الاول عملا بالاكتفاء بمجرد الدهن ومس الجلد ومسمى الدلك كما فى الروايات المتقدمة وان لم يتحقق الجريان وهو مشكل اذ ينبغى حمل الروايات على حصول مسمى الغسل والتعبير بما ذكر انما هو للمبالغة فى كفاية اقل ما يصدق الغسل المامور به فى الآية وايضا المامور به عند عدم الماء هو التيمم وظاهر ان المراد عدم وجود ماء يكفى للوضوء او الغسل ومجرد البلة الحاصلة فى الاعضاء من غير جريان لا يكفى لهما نعم ينبغى الاكتفاء بمسمى الدهن وان لم يتحقق معه الجريان فى صورة تعذر التراب وتعذر حصول الجريان كما اختاره العلامة فى لف والمنتهى الخامس يجب البذل المطلوب بقيمة الماء بثمن المثل لو كان قادرا عليها ولم يحصل له الحرج بالبذل لعدم صدق عدم وجدان الماء ح فلا يجوز التيمم فيجب المبدل وهو موقوف على البذل فيجب ويعلم من المنتهى انه لا خلاف فى ذلك واما اذا وجده بزيادة عن ثمن مثله فان كانت يسيرة وجب عليه ايضا شراؤه ولا خلاف لعلمائنا فيه على ما يفهم من ظاهر المنتهى وان كانت

زايدة

زايدة عنه فمذهب الشيخ والسيد المرتضى الى وجوب الشراء مع المكنة ودفع الضرر وقال ابن الجنيد لا يجب الا واختار العلامة لصدق وجدان الماء عليه ويدل عليه من الروايات صحيحة صفوان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضا به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها ايشترى ويتوضا او يتيمم قال لا بل يشترى قد اصابنى مثل هذا فاشتريت وتوضات وما يشترى بذلك مال كثير وما تمسك به ابن الجنيد من نفى الضرر وزيادة الثمن ضرر وبوجوب التيمم لو خاف على تلف المال حلو كان قليلا فكذا ههنا مدفوع بان المفروض نفى الضرر ببذل المال ولو كان قليلا فكذا ههنا مدفوع بان المفروض نفى الضرر ببذل المال ولا يبعد مجرد بذله وان كان كثيرا ضررا خصوصا اذا كان ضررا فيه موجبا للثواب وللايقاع العبادة على الوجه الاكمل ط الفرق بين الخوف من التلف وما نحن فيه حصول التعليق مع ان الفارق فى الحقيقة هو النص على انه منقوض بوجوب بذل ثمن المثل مع انه يجب التيمم عند الخوف على تلف مثله السادس الظاهر انه لو تمكن من ازالة الضرر بالاتجار وتحصيل الماء ولو بالثمن وكسب يجب ولا يجوز التيمم لصدق الوجدان مع عدم الضرر وهو مذهب العلامة فى المنتهى لكن ينبغى التقييد بذلك بما لا يعد تحصيله مشقة لا تتحمل عادة كما فعله المص فى شرح الارشاد السابع الظاهر

انه لو تمكن من تحصيل الماء على الآلة وجب تحصيلها اذا امكن لصدق
الوجدان كذا في شرح الارشاد وينبغي تقييده بما في الثامن لو وهب
الماء بعد دخول الوقت ولم يتصرف الموهوب له فيه لم يصح تيممه لصدق
الواجد عليه لامكان الرجوع في الهبة وحكم العلامة في المنتهى بعدم
الانتقال عن ملكه لتعلق الوجوب بالوضوء منه وعلى هذا فلا يصح
تيممه ولو كانت الهبة معوضة او الى ذي رحم فتامل التاسع يجب ان يبقى
للمسح بنفسه مع التمكن لتعلق الامر في الآية به فلا يجزيه فعل غيره ولا
خلاف فيه عندنا كما في المنتهى العاشر استدل في المنتهى بالآية على انه
يجوز ان يصلي بتيمم الواحد ما شاء من الصلوات فرايضها ونوافلها حواضر
وفوائت او هما ما لم يحدث او يجد الماء وهو مذهب علمائنا ووجه الدلالة
انه تعالى اوجب علينا الوضوء عند القيام الى جنس الصلوة المتناول للقليل و
الكثير ثم عقبه بالتيمم فكانه قال للطاهر بالماء اذا وجدتموه يجزيكم لجنس الصلوة
واذا فقدتموه اجزاكم التيمم لجنس الصلوة وفي الدلالة خفا اذ قد عرفت ان المتبادر
وجوب الوضوء كلما اراد القيام الى الصلوة فتامل نعم الاخبار الصحيحة صريحة في ذلك
الحادي عشر انه اذا تيمم وصلى فخرج الوقت لم يجب عليه الاعادة وادعى عليه
في المنتهى اجماع اهل العلم خلافا لطاوس من العامة فان الاتيان بالمامور
به يقتضي الاجزاء فلا اعادة وفي روايات اهل البيت عليهم السلام تصريح بذلك

الثاني عشر لو كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء قبل الوقت فتجاوزه
وعدم الماء في الوقت صلى بتيممه المتجدد ولا يعيد للاخبار لتعلق التكليف
به بعد صدق عليه انه غير واجد للماء فيصح تيممه فيكون مجزيا فلا يجب عليه القضاء
وادعى العلامة في المنتهى عليه الاجماع الا خلافا انما هو من بعض العامة حيث اوجب
الاعادة مع عدم ظن ادراك الماء الثالث عشر عدم الاجزاء لو توضأ او اغتسل
مع حصول احد الاسباب المسوغة للتيمم لعدم تحقق الامتثال ولان الامر
بالشيء نهي عن ضده الخاص والنهي في العبادات مفسد واعتذر المص قدس سره
في شرح الارشاد على الوجه الثاني ورد الاول بما ذكره فيه وعندي في الاخير تامل
لان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ان قلنا به انما هو في الواجب
المضيق وان امكن اعتباره في الواجب الموسع ايضا لجعل الضد فيه
هو ما يستغرق فعله جميع وقت الموسع فلا يتم هذا الدليل في المسئلة
اللهم الا على القول بمراعاة الضيق في التيمم والمص ليس قائلا به فتامل
الرابع عشر يجب التيمم مع وجود ماء لا يكفي للطهارة اذ المتبادر من
قوله تعالى ولم تجدوا ماء انتفى وجدان ما يكفي في الطهارة كما فهمه علماؤنا
خلافا لبعض العامة حيث قالوا انه يستعمل الماء ويتيمم واحتمل العلامة
في نهاية في الجنب وجوب صرف الماء الى بعض اعضائه لجواز وجود ما يكمل
به الطهارة وجزم في التذكرة بعدم الفرق بين الجنب وغيره ويدل عليه

صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في رجل اجنب في سفر ومعه
ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ ومثلها رواية الحلبي في الصحيح
عن الصادق ع ولو كان غسل البعض واجبا مع التمكن منه لبينه ع
ويدل عليه روايات اخر لكن ينبغي التامل فيما اذا كان معه ماء يكفي مع مزج
بكر به استعماله فتامل فيه الخامس عشر قد يمكن ان يفهم من اطلاق الآية
عدم الفرق بين الجنابة عن عمد وغيره في وجوب التيمم وكذا في السفر
فيمكن ان يقال يدل على جواز السفر وان كان عالما بعدم وجود الماء في الطريق
وكذا جواز المجامعة فيه مع عدم وجود الماء وكذا في المرض المانع عن
استعماله اذ يفهم من الآية انه ينتقل الفرض الى التيمم مع عدم وجود الماء
والتمكن من استعماله في حال السفر والمرض مطلقا فالسفر المذكور لا يستلزم
تفويت امر واجب وكذا المجامعة في الحالة المذكورة نعم لا يبعد القول
بتحريم الجماع لو دخل الوقت ومعه ماء يكفيه للوضوء دون الغسل كما اختاره
العلامة في المنتهى ومثله يجري في السفر ايضا وان امكن الايراد على دليل
ذلك فافهم واستفاد شيخنا البهائي من صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع
قال سألته عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج والماء الجامد قال هو
بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه ان من
صلى بتيمم وان كان مضطرا فصلواته ناقصة وانه يجب عليه ازالة هذا

او كان متمكنا من الوضوء

حكم السفر الى ما يعلم
فيه عدم وجود الماء

النقض عن صلواته المستقبلة بالخروج عن ذلك المحل الى محل لا يضطر
فيه الى ذلك ويمكن ان يستنبط منه وجوب المهاجرة عن البلاد التي
لا يتمكن من اقام فيها من القيام التام بوظايف الطاعات واعطاء الصلوة
بل سائر العبادات حقهما من الخشوع والاقبال على الحق جل شانه فضلا
عن البلاد التي لا يسلم المقيم فيها يوما عن الافعال السيئة والاقوال الشنيعة
ولا يكاد ينفك من الصفات الذميمة المهلكة من الغل والحسد والكبر
وحب الجاه والرياسة نسأل الله تعالى ان يمن علينا وعلى سائر الاحباب
بالهداية والتوفيق لما فيه رضاه انتهى وايده في الوافي بما روي عن ابي جعفر ع
لا تطلب التجارة في ارض لا تستطيع ان تصلي الا على الثلج وفي الدلالة
تامل واضح اذ قوله ع ولا ارى ان يعود الى يمكن ان يكون باعتبار ان العود
الى امثال ذلك الموضع المذكور في السؤال ربما يستلزم عدم قدرته على
تحصيل التراب ايضا فيوبق دينه بترك الصلوة والامر بالتيمم محمول على
المبالغة والسعي في تحصيل التراب والا فالمذكور في السؤال انما هو عدم
وجود غير الثلج والماء الجامد وظاهره عدم وجوب التراب وهو ينافي الامر بالتيمم
وان احتمل ان يكون المراد انه لم يجد من جنس الماء وما قاربه الا هذين
او يقال ان السؤال انما هو عن الذي يجب في مثل هذا الموضع وظاهر انه لا يمكن
لمثله طهارة البدن عن نجاسة الجنابة فنهى عليه السلام عن العود الى مثله لئلا

يضطر الى الصلوة مع نجاسة البدن وعلى كل هذا على تقدير حمل قوله
تيمم على التيمم بالتراب واما على تقدير حمله على التيمم بالثلج او الماء الجامد كما هو
مذهب السيد المرتضى او القول بان المراد مسح الاعضاء بالثلج او الماء الجامد
ونحوهما وان لم يتحقق مسمى الغسل والتعبير بالمسح لاشتراكهما في المسح
كما احتمله العلامة في المنتهى ولعل وجه ما يفهم منها وجوب عدم العود
الى موضع يضطر فيه الى التيمم بغير التراب والى مسح الاعضاء بالثلج ونحوه
ونحو ذلك لا ينافي جواز السفر الى موضع يضطر فيه الى التيمم بغير التراب
كيف وليس في الاخبار النهي عن السفر الى مكان يضطر فيه الى التيمم مع
ان عدم الماء يتفق كثيرا في الاسفار وخصوصا في بلادهم عم مع ورود
اخبار دالة على ... في المسافر الذي يضطر اليه من غير تعرض لذلك بل في
بعض الاخبار اشعار بعدمه مثل قوله عليهم السلام انه يمنى له الماء
وانه احد الطهورين ورب الماء ورب التراب واحد ويكفيك الصعيد
عشر سنين مع تاييدها بالآية فتامل السادس عشر ظاهرها وجوب
التيمم وسقوط وجوب الوضوء والغسل وعدم العقاب على تركهما مع الاتيان
به لو سافر في المعصية ولم يجد الماء او اجنب عمدا ولم يجده وكذا لو جرح
نفسه عمدا بما يتضرر معه استعمال الماء لان الظاهر من اطلاق الآية وجوب
التيمم في جميع هذه الصور فلا عقاب على المكلف بسببه وان كان

العقاب

العقاب حاصلا بفعل المحرم قال العلامة في المنتهى لا فرق بين السفر
اذا كان طاعة او معصية لان التيمم واجب على الفاقد مطلقا فلا
يجوز تركه السابع عشر قال بعضهم يدخل في عدم وجود الماء المذكور في الآية
ما اذا كان معه ماء ولكن احتاج اليه لحفظ نفس محترمة او مال محترم له
او لغيره وفيه تامل الا ان يقال ان التضرر باستعماله في حكم عدم الوجدان المفسر
في الذهاب الى تحصيله وان كان موجودا وقريبا قال في المنتهى اجمع كل من يحفظ
عنه العلم على ان المسافر اذا كان معه ماء وخشي العطش حفظ ماءه للشرب
وتيمم واستدل بعد الاجماع بروايات صحيحة في ذلك الثامن عشر يمكن ان
يستدل بجزء الآية على اصالة الطهارة في الماء وطهوريته اذ يفهم منها
انه لا يجوز العدول الى التيمم مع وجوده والتمكن من استعماله بل يجب
الوضوء والغسل به للحدث فيكون طاهرا ومطهرا فيمكن ان يؤيد به
الآية القائل بعدم انفعال القليل والبئر بمجرد الملاقاة وان غسالة
الغسل رافع الحدث الى غير ذلك بل يمكن استنباط بعض ما وقع
النزاع فيه فلا بد للمخالف من دليل مخصص واعلم ان الغرض ليس الا
مجرد امكان فهم ما ذكرناه وان كان في بعض ما استنبطناه تامل ويمكن
استنباط امور اخر يظهر بالتامل لكن لابد من التامل في الدلائل في الجميع
والله الموفق قوله مثل التي يجيء فانها ايضا لا يخ من اشكال وبعض وجوه

كما اذا كان الماء ... بالنجاسة

بيان وجوه اخر للاشكال في الآية

الاشكال المختص بهذه الآية واكثرها مشترك لاختصاص الآية الآتية
بوجه آخر من الاشكال قوله لا يخ من اشكال على حسب ههنا ذكر وجوه عمدة
وجوه الاشكال او لا ففي ظاهرها اشكال من وجوه اخر وان كان اكثرها
مندفعا بعد الاجتهاد والتامل والرجوع الى الادلة الاخرى اذ من وجوه
الاشكال تصدير الخطاب بيا ايها الذين آمنوا الموهم لاختصاص الخطاب بهم
مع عموم الحكم لجميع الناس والتعبير بالقيام الى الصلوة وذكر كلمة اذا
غير المفيدة للعموم لغة المفيدة له عرفا وادخال الفاء على قوله فاغسلوا
وعطف المعطوفات بعده عليه وعدم بيان كيفية الغسل وعدم تحديد
الوجه واشتباهه عرفا والاشتباه في وجوب التخليل وعدمه في الخفيف
واحتمال كون الغاية في الى المرافق لظاهر المغسول او الغسل والاجمال
في غسل المرافق وكذا في مسح الراس فان الباء وان كانت مفيدة للتبعيض لكن
لا يفهم تعيين المقدم وكذا لا يفهم ان المسح ينبغي ببقية البلل او يجوز
مطلقا وكذا لا يفهم تعيين الماسح وكذا في مسح الرجلين والاطلاق فيه
وتثنية الكعبين مع ذكر الوجه والايدي والمرافق بلفظ الجمع وكذا الاجمال
في المسح والغسل هل بينهما تباين او عموم وخصوص من وجه وكذا تخصيص
التيمم بالسفر والمرض واجمال او لامستم النساء وعدم تعيين الممسوح من
الوجه واليدين بل الماسح ايضا وعدم صراحة الطيب في الطاهر والمنبت

او المباح

ان يكون

كالراس

او المباح والاشتباه في معنى الصعيد من انه ظاهر الارض مطلقا او التراب
والشك في صدق عدم وجود الماء على بعض المواضع التي فيه حرث لا شان
لها الى غير ذلك ولهذا اختلف العلماء من الخاصة والعامة في اكثر
تلك الاحكام ومعلوم ثبوت بعضها بعد الاجتهاد على الوجه الشرعي وترجيح
بعض الاحتمالات لا ينافي الحكم بالاشكال ظاهرا قوله وذكر الجنابة فقط
اي من غير ذكر ما يحصل به شرعا ومن غير ذكر موجبات اخر الغسل ويمكن
ان يقال السر في الاكتفاء بغسل الجنابة ههنا من غير تعرض للموجبات الاخر كون
الاغسال الاخر محتاجا الى الوضوء مع الغسل كما هو المشهور بخلاف الجنابة
والمقام يقتضي ايراد ما لا يحتاج معه الى الوضوء والاشكال بعدم التعرض
لموجبات اخر الغسل آت في حكم التيمم المذكور في آخر الآية مع زيادة هي
كما سيذكره المص عدم التعرض للحدث الاصغر سوى الغائط او هو مع البول
والتعبير عنه بقوله او جاء احد منكم من الغائط والاكتفاء من ذكر الجنابة
بقوله او لامستم النساء مع الاجمال في معناه وكون الجنابة متحققة
بدون الملامسة في نبذة الشرايع وتخصيص الذكر من بين الاشياء
الموجبة للوضوء والموجبة للاغتسال التي هي عبارة عن الجماع وان كانت
كثيرة جدا فلانهما اغلظ الاشياء الناقضة للوضوء والموجبة للاغتسال
وابعدهما في الجميع الى الصلوة وقراءة القرآن واذا اباح التيمم معهما الصلوة

ولان الغرض ...

وقراءة القرآن فاباحته لهما مع غيرهما بالطريق الاولى وفيه تامل لما
والاجمال الذى لم يفهم ان الغسل الخ اى الاجمال فى كون غسل الجنابة
ولجيا النفل ولغيره وقد عرفت وجه كل من الاحتمالين وهذا الاجمال
بعينه ات فى قوله تعالى وان كنتم مرضى الى ولعل فى ن وترك كنتم صحاحا
قادرين على استعمال الماء ثم عطف ان كنتم عليه مبنى على ورود خصوص هذا
الاشكال فى هذا الاحتمال اذ ليست الاية صحيحة فيه كما عرفت قوله وترك التقييد
المرضى اى بايضرهم معه استعمال الماء قوله وتاخيره فلم يجدوا الى فانه لا يفهم انه
متفرع على مجموع المذكورات الاربع او على بعضها قوله اذ يمكن الفهم عما سبق
لا كون الجنابة الشاملة للملامسة وغيرها موجبة للغسل مذكورة صريحا فى
الاية وقيد ان كنتم محدثين وان لم يكن مذكورا صريحا لكنه مراد فى الاية
ولهذا جعل قدس سره من وجوه الاشكال ترك الحدث فى ولها قوله و
العطف باو والمناسب الواو فان المرض والسفر مع عدم وجود الماء
والتضرر باستعماله مبيحان التيمم لا سببان له والسبب فى الحقيقة هو الحدث
الاكبر والاصغر فكلمة او غير مناسبة والمناسب الواو ووجه الصحة
جعلها بمعنى الواو كما فعله اولا ولهذا قال غير مناسب ويحتمل ان يكون
ذلك ناظرا الى توجيه كلمة او بالحمل على معناها كما استعرفه قوله ونعم ما قال
والاية من معضلات القرآن ذكر صاحب الكشف هذا الكلام فى الاية

لانه

الاية لكن المص قدس سره نقله عنه ههنا لاشتراك الايتين فى اصل
الاشكال مع اشتراك اكثر وجوه الاشكال الذى ذكره فيهما قوله ثم
طول الكلام الجعل فى الكشاف قوله تعالى فلم تجدوا ماء متعلقا بجميع
الاربعة حيث قال لان المرضى اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول
اليه فلهم ان يتيمموا وكذلك السفر اذا عدموه لبعده والمحدثون
واهل الجنابة كذلك السفر اذا لم يجدوه لبعض الاسباب ثم قال فان قلت
كيف نظم فى سلك واحد بين المرضى والمسافرين وبين المحدثين و
الجنبين والمرض والسفر سببان من اسباب الرخصة والحدث سبب لوجوب
الوضوء والجنابة سبب لوجوب الغسل قلت اراد سبحانه ان يرخص للذين وجب
عليهم التطهير وهم عادمون الماء فى التيمم بالتراب فخص اولا من بينهم
مرضاهم وسفرهم لانهم المتقدمون فى استحقاق بيان الرخصة لكثرة المرض
والسفر وغلبتهما على ساير الاسباب الموجبة للرخصة ثم عمم كل من وجب عليه
التطهير واعوزه الماء لخوف عدو او سبع او عدم آلة استقاء
او انهاق فى مكان لا ماء فيه او غير ذلك مما لا يكثر كثرة المرض
والسفر واورد عليه فى الكشف ان المرض من الاعذار النادرة وانه
سبب مستقل فى العدول الى التيمم وجد الماء او لم يوجد ولهذا فسره
المعنى
حبر الامة بمن عليه جراحة فى سبيل الله وان العبارة قاصرة عن اداء

الذى ذكره لان الاولين غير مقيدين بحدث او جنابة قوله ما كون
للمرض من الاسباب النادرة فهو انما يرد على صاحب الكشاف بناء على ما يفهم
من كلامه اولا ان عدم وجود الماء فى حق المريض انما يتحقق لضعف حركته
عن الوصول اليه وذلك ان المرض من الاسباب النادرة بالنسبة الى الفقدان
حقيقة وانما يكون من الاسباب العامة الشائعة بالنسبة الى المنع من
استعمال الماء وذلك لكثرة وجود مرض مانع عن استعماله وقلة مرض
لا يمكن لصاحبه الوصول الى الماء ولم يوجد من ياتى بالماء له ولا يرد
هذا على المختار عند اصحابنا من ان عدم التمكن من استعماله للتضرر
به فى حكم عدمه على انه يمكن دفعه عن صاحب الكشاف ايضا بان يكون
قوله اولا ان المرضى اذا عدموا الماء الخ مثلا لتحقق عدم الماء حقيقة
فى حق المريض ردا لمن زعم تفريع قوله تعالى فلم تجدوا على غير
المريض لانه سبب مستقل فى العدول الى التيمم وجد الماء او لم يوجد
وحاصل الرد انه يصح تعلقه بالجميع اذ يمكن تحقق عدم الماء له حقيقة
عند ضعف حركته عن الوصول اليه وعدم وجود من ياتى بالماء
له وهذا القدر يكفى له فى مقام الرد ثم انه بنى الامر على التحقيق
وجعل المرض سببا غير نادر بناء على ان عدم التمكن من استعماله فى حكم
عدم الوجود ومما يؤيده انه حنفى المذهب فى الفروع ومذهب ابى حنيفة

ان احد

ان احد اسباب الرخصة فى التيمم المرض المتضرر صاحبه باستعمال الماء
وفاقا لاصحابنا كما نقله عنه فى المعتبر ولهذا الظهر اندفاع قوله ايضا
انه سبب مستقل الخ واما ايراده الاخير اعنى قوله ان العبارة قاصرة الى فقد الفرض
ان الاشكال فى الاية انما هو من جهة تفريع الامر بالتيمم على كل واحد من
الاسباب الاربعة والامر ليس كذلك اذ المرض والسفر سببان للرخصة
والحدث والجنابة موجبان للتيمم بدلا من الوضوء والغسل ولا يصح
تفريع الامر به على مجرد سبب الرخصة اذ لا بد معه من تحقق الموجب
وكذا تفريعه على الموجب بل لا بد من تحقق سبب الرخصة وما ذكره
فى الجواب من حمل قوله او جاء احد منكم الخ على تعميم الرخصة لكل من وجب
عليه التطهير ولم يجد الماء وان دفع الاشكال عن تفريع التيمم على مجرد
الموجب كما لا يخفى لكن لا يدفعه عن تفريعه على مجرد سبب الرخصة اى قوله
وان كنتم مرضى او على سفر لعدم تقييدها بالحدث فى الاية فالجواب
عنه عدم التقييد الا وليين بالحدث انما هو لفهم التقييد من قوله
الخ لانه حمله صاحب الكشاف على المعنى الاعم الشامل للمسافر والمريض وغيرهما
وحاصله انه سبحانه ذكر اولا السبب الاكثرى لرخصة التيمم ثم ذكر عموم
سبب الرخصة الشامل للسبب الاكثرى وغيره مع ذكر الموجب وهذا يدل
على ان السبب الموجب معتبر ايضا فى وجوب التيمم بسبب الرخصة فكانه

فكانه سبحانه قال ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر او الاكبر سواء
كنتم على سفر او مريضا ام لا فلم تجدوا ماء فتيمموا والنكتة في ذكر
المريض والمسافر اولا هو الاشارة الى انهم المتقدمون في استحقاق
بيان الرخصة لهم لكثرة المرض والسفر كما قاله ومن تامل كلامه حق
التامل حق التامل يجده كلاما وافيا بافادة ما ذكرناه ثم اقول يمكن
دفع الاشكال بوجه آخر وهو ان وجه عدم التقييد بموجب التيمم
في السفر والمرض الاكتفاء بوجود الموجب غالبا فيهما فيتحقق فيهما
سبب الرخصة والوجوب اذ الاغلب فيهما امتداد زمان عدم وجود
الماء بحيث يتحقق الحدث وينتقض الطهارة السابقة والحاصل ان
امتداد زمان سبب الرخصة يستلزم تحقق سبب الوجوب غالبا
وان لم يستلزم ذلك فلا اقل من كونه مظنة التحقق مع انه يمكن
جعل السفر والمرض سببا بعيدا لتحقق سبب الوجوب بالنظر الى
هذا الاعتبار فلا حاجة مع ذكرهما الى ذكر سبب الوجوب ايضا لصحة
التفريع وهذا الجواب يتاتى على تقدير كون المراد العام ما عدا الحاصل
المذكور اولا ايضا ثم ان التحقيق ما جعله صاحب الكشف اوجه في تقريب
الآية ان عدم الوجدان لما عبارة عن عدم القدرة مطلقا سواء كان
لعدمه او الوجود المانع فهو قيد الكل ويحمل على ظاهره ويجعل قيدا

للاخرين لان عموم الاعوان في السفر وعدم القدرة القائم مقامه يحقق
المريض مغني عن التقييد لفظا وعلى الاحتمال الثاني قوله مرضى او على سفر
محمول على الاطلاق من غير تقييد بكونهم محدثين او جنبين لان المقصود
بيان سبب العدول عن الطهارة المائية الى التيمم واما المشترط بينهما
فلا يحتاج الى ذكره وقوله او جاء الخ محمول على غير المسافر والمريض والمراد
بيان سبب العدول وهو فقد القدرة من غير سفر ولا مرض لا بيان
ان الحدث سبب وان افاد ذلك ضمنا ولم يقل ولم يجدوا من غير السببين
تنبيها على ان عدم الوجدان مخصوص بعدم القدرة بسبب الطهارة
وافادة ضمنا انهما معتبران ايضا في المريض والمسافر ولا فرق بينهما
وبين سائر الاعذار في ذلك قوله الترغيب على الاجتهاد وهو في
اللغة تحمل الجهد والمشقة وفي الاصطلاح عبارة عن استفراغ
الفقيه وسعه في مدارك الاحكام الشرعية والنظر في ترجيح الدلائل
المتعارضة بالوجوه المقررة عند العلماء لتحصيل الظن بحكم الشرعي
ولعل اعتبار الظن انما هو لان اكثر الدلائل الشرعية لا يفيد العلم
القطعي وان كان بعضها قد يفيد القطع لبعض فهو من قبيل الاكتفاء
باقل المراتب والمراد بالحكم الشرعي نفس الحكم لا كون العمل به واجبا فانه
قطعي ولهذا اجاب العلامة قدس سره في تهذيب الاصول عن الايراد

تعريف الاجتهاد

بان الفقه من باب الظنون فكيف يصدق عليه تعريفه وهو العلم
بالاحكام الشرعية المستدل على اعيانها وملخصه انه لا شك ان الظن
الظن الحاصل عن الدلائل الشرعية عندنا بعد استفراغ الوسع
هو الحجة في حقنا بمعنى انه يجب علينا العمل بمضمونه لانسداد طريق
العلم في اكثر الاحكام الشرعية عنا وهذا هو المراد بقطعية الحكم
لا قطعية الحكم الواقعي اذ ظنية الطريق ينافي قطعية الا على طريق
المصوبة واصحابنا لم يصوبوه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المعالم
من ان هذا يصح على طريق المصوبة واعلم ان الاجتهاد في عرف اصحاب
الائمة عليهم السلام والقدماء من اصحابنا كان مستعملا في ما يرادف
العمل بالمقاييس والاستحسانات العقلية وغيرها مما هو ليس بحجة
شرعية عندنا وبالجملة هو كان مستعملا في القول والافتاء بالرأي
من غير اخذ الاحكام عن مداركها الشرعية على النهج المعتبر عندنا
فلا يشمل الاجتهاد المعتبر عندنا الاخبار لما ثبت عنهم من ذم الاخذ
بالرأي اذ لا ينبغي النزاع في اطلاق اللفظ مع اختلاف المعنى اذ
لا ينبغي الشك في ان الظن الحاصل من كلام الائمة عليهم السلام والقرآن
واجب الاتباع وان لم يفد شيئا منهما في خصوص كثير الاحكام العلم
القطعي مع توقف الاستدلال والاستنباط على ضم بعض المقدمات

دفع ايراد صاحب المعالم
على تعريف العلامة
الفقه

الاصولية واكثرها لا يفيد القطع وهو واضح فان القول بان دلالتها
ينبغي ان تكون قطعية مجرد ادعاء اذ ليس جميع دلالاتها كذلك في العقول
بافادة مدارك الاحكام العلم الواصلي كما قيل مجرد اصطلاح ولا
مشاحة فيه وتحقيق المرام يقتضي مقاما آخر قوله وقد استدل الى
الظاهر انه لا خلاف بين علمائنا في وجوب الطلب في الجملة اذا كان
السبب عدم وجدان الماء كما قال في المعتبر وقال في المنتهى فلو اخل
به مع التمكن لم يعتد بتيممه وهو مذهب علمائنا اجمع ويدل
عليه ظاهر الآية لعدم صدق انه لم يجد ماء بدون تحقق لكن اختلف
الاصحاب في قدره والمشهور بينهم التفصيل المذكور ونسب في المختلف الى
المفيد وابي الصلاح وابن حمزة وابن ادريس ومن تبعهم لكن اقتصر
الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال والثالث على
ذكر اليمين واليسار وابن ادريس لم يتعرض لذكر الجانب ام
وقال الشيخ في المبسوط الطلب واجب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه
ويساره مقدار رمية سهم او سهمين ولم يتعرض للتفصيل المذكور
ولم يعتد السيد المرتضى والشيخ في الخلاف بقدر ولعل وجه الاستدلال
في الآية على التفصيل المذكور انه يفهم منها وجوب الطلب في الجملة مع الاحتمال
والزائد عن القدر المذكور منفي بالرواية فينبغي الاقتصار عليه

القول بان دلالة الاصولية
قطعية مجرد ادعاء
وجوب الطلب للماء

وفيه ان المفهوم من الآية انه يجب التيمم اذا صدق عليه عرفا انه غير
واجد للماء وهو يحصل باقل من الطلب على الوجه المذكور مثل
رحله وحواليه مع الاحتمال والرواية ضعيفة السند وغير صريحة
في الوجوب ولا في الطلب من كل جانب فلهذا قال قدس سره ولا
دلالة فيهما ولا في الخبر **قوله** غلوة سهم في الحزنة الى اى من كل جانب
فيهما والحزنة بسكون الزاى المعجمة خلاف السهلة وهي المشتملة
على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط **قوله** ولا في الخبر نقل
في مستند التفصيل المذكور خبر واحد رواه النوفلي عن
السكوني عن جعفر عن ابيه عليهما السلام عن علي عليه السلام قال
يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة
فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك وهي ضعيفة بالنوفلي والسكوني
وليست صريحة في الوجوب ولا في الطلب في جميع الجهات وحملها على
الاستحباب غير بعيد وكذا كون الغلوة والغلوتين تحديدا
المجموع طلبة في الجهات مع انها معارضة باخبار اخر ويفهم من
حسنة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال اذا لم يجد المسافر
الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت
فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه

ليتوضا

وليتوضأ لما يستقبل ان المسافر الفاقد يطلب الماء ما دام في الوقت حتى
يخشى الفوات ويمكن حملها على الاستحباب ايضا عملا بمقتضى كثير من الروايات
الدالة على جواز التيمم مع السعة **قوله** مع الاحتمال اشارة الى انه لو تيقن
عدم الظفر بالماء سقط عنه الطلب لعدم الفائدة فيه فلا يحسن التكليف
به ولو غلب على ظنه ذلك لم يسقط الجواز ظهور دخلا فيه ونقل عن بعض
العامة القول بوجوب الطلب وان تيقن عدم الماء وهو خطأ لصدق
عدم وجود الماء من غير طلب ولانه عبث مستحيل وقوع التكليف
به من الشارع الحكيم **قوله** ويحتمل ان يكون المراد هنا اولى لعدم ظهور
وجه للتخصيص بالوضوء والتيمم سوى قرينة سابق الآية وهو لا يلائم
الحمل على العموم ايضا ولانه هو المطابق لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله صلى الله عليه
وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وح ففي الآية ايضا دلالة على ما قاله العلماء
قدس الله اسرارهم من ان المشقة موجبة لليسر وهذا اصل عظيم من الاصول
اليقينية يعود اليه جميع محض الشرع كما بينه الشهيد طاب ثراه في قواعد
الاصول ويعلم ما روى في الكافي والتهذيب في الحسن عن عبد الاعلى قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم

المسبب العطش

في الدين من حرج امسح عليه وغير ذلك من الروايات بجواز استنباط الاحكام
من هذا الاصل والعمل عليه وكونه حجة كما هو المعمول بين الفقهاء قدس الله
اسرارهم فيدل على جواز العمل بالعمومات في الجملة كما يدل عليه دلائل اخر ومما
يؤيده انه لو لم يصح لم يكن لذكر العام كثير فائدة بل فائدة اصلا فلا معنى
للقول بعدم جواز الاستدلال من العمومات وانه لا بد في كل واقعة من احكام
الشرع من دليل خاص كما قاله بعض مع لزوم الحرج والضيق المنفيين
عقلا وشرعا واعلم ان الشهيد طاب ثراه في قواعد الاصول قال المشقة
الموجبة للتخفيف هي ما تنفك عنه العبادة غالبا اما ما لا تنفك عنه فلا
~~العبادة غالبا اما ما لا تنفك عنه~~ فلا كمشقة الوضوء والغسل في البرات
واقامة الصلوة في الظهيرات والصوم في شدة الحر وطول النهار وسفر الحج
ومباشرة الجهاد اذ مبنى التكليف على المشقة اذ هو مشتق من الكلفة
فلو انتفت انتفى التكليف فينتفي المصالح المنوطة به وقد ذم الله تعالى
القائلين لا تنفروا في الحر بقوله تعالى قل نار جهنم اشد حرا ومنه المشاق التي
تكون علاجة العقوبة على الجرائم وان ادت الى تلف النفس كالقصاص والحدود
بالنسبة الى المحل والفاعل ان كان قريبا لعظم الالم باستيفاء وذلك من
قريبه لقوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الآخر والضابط في المشقتين قدر الشارع **قوله** بل التيمم ايضا اي ما كلف في

جواز الاستنباط من القواعد

تؤمنون به

التيمم

التيمم بان يوصل الارض الى جميع اعضاء التيمم ايضا كما مر في صحيحة زرارة
قوله ما يمكن ايصاله كان يكون ترابا يلصق ويرتفع على اليد كما هو
مذهب ابن الجنيد وقد عرفت ان دليله قوي **قوله** بل يكفي مجرد وجه
الارض ولو في حال الاختيار خلافا لقول المفيد والشيخ في بعض حيث
جوز التيمم بالحجر الذي لا غبار عليه في حال الاضطرار **قوله** كفارة للذنوب
اي في الاغلب فلا يرد ان العبادة الصادرة عن المعصوم ليست كذلك
وان حمل الذنوب على ما يشمل ترك الاولى فيتحقق التكفير في عبادتهم
ايضا فافهم **قوله** فالآية تدل على علا بعموم البدلية المفهوم من الآية اذ
سيجيء ان النزاع في كونه مبيحا او رافعا لفظي وقوله قدس سره في الخلية
اشارة الى انه ليس رافعا مطلقا بل الى وقت التمكن من استعمال الماء وزوال
العذر ويحتمل ان يكون المراد ما يشمل عدم كونه رافعا بدون العذر ايضا
قوله وطهارة اذ لا ينفي بها الا ما يحصل به المنع عن مباشرة ما كان الطهارة
شرطا فيه وايضا الظاهر من قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم المعنى الثاني التبادر
الى الفهم وعدم تبادر المعنى الاول عرفا سيما في خطاب الشارع اذ قد يدعى كون
الطهارة حقيقة شرعية في المعنى المصطلح **قوله** ويؤيده ما في الاخبار اذ
يفهم منها عموم البدلية وكونه طهارة **قوله** فيبعد منع اباحة الكل كما نقل عن
فخر المحققين من منعه عن بدلية التيمم للبث الجنب في المساجد مستدلا

يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا كما سيجئ قوله ثم انه يرد قول
التيمم الى اشارة الى الجواب عما ذكره جماعة منهم المحقق فى المعتبر فى الاستدلال
على ان التيمم لا يرفع الحدث بان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود الماء
بحسب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب
الطهارة بوجود الماء اذ لم يوجد غيره ووجود الماء ليس حدثا بالاجماع
ولانه لو كان حدثا وجب استواء المتيممين فى موجبه ضرورة استوائهم
فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ وحاصل الجواب
ان انتقاضه بوجود الماء انما يدل على انه ليس رافعا على الاطلاق وجوز
ان يكون رافعا الى وقت زوال العذر فلا يلزم ان يكون وجود الماء
حدثا ولا استواء المتيممين فى موجبه ولا عود حكم الحدث بعد ارتفاعه
فانه لا استبعاد فى حكم الشارع بزوال الحدث الى مدة لكن بقى فى المقام
شئ وهو ان المحقق فى المعتبر ادعى الاجماع على انه ليس برافع وكذا الشهيد
الثانى فى موضع من روض الجنان وفى موضع آخر نسبه الى جماعة منهم المحقق
فى المعتبر ويفهم من الذكرى ايضا قبول هذا الاجماع والاجماع المنقول بخبر الواحد
حجة عند الاكثر فكيف يتفق هؤلاء الاجلاء من اصحابنا وقبولهم له ويمكن
الجواب بمنع تحقق الاجماع فى موضع النزاع كيف والسيد المرتضى يقول
بوجوب التيمم بدلا من الوضوء والوضوء اذا وجد الماء وتمكن من استعماله

اذا

اذا احدث الجنب المتيمم حدثا اصغر وهل هذا الا اعتبار كون التيمم
رافعا لكن الاعتبار بمخالفة السيد على قواعدهم لكونه معلوم النسب وايضا
لا يلزم من كلامه هذا مخالفة الاجماع فانه يمكن ان يقول انه قد حصل
للتيمم المذكور ما يمنع الاباحة وهو الحدث الاصغر فيجب عليه العمل بما
يقتضيه حدثه الاصغر لا بما يقتضيه حدثه الاكبر فانه لم يحصل له ناقض
سوى الحدث الاصغر وهو لا يصلح ان يكون سببا لاعادة حكم الاكبر
وما عدا الارتفاع اباحة التيمم السابق بالنسبة الى الاكبر بل لا يبعد من
المسح بالنسبة الى الحدث الاصغر وعلى تقدير تصريحه بان التيمم رافع على
ما يفهم من السرائر والذكرى يمكن ان يكون مراده بارتفاع حدثه رفع
الحدث المانع من الصلوة وهو فى معنى الاستباحة كما قاله الشهيد فى
الذكرى ولك ان تقول هذا ابطال للسند الاخص ولا عبرة به فلا بد
لمدعى الاجماع من الاثبات مع انه يمكن ان يكون المراد بالاجماع المنقول
غير المعنى المعتبر عندنا بان يكون المراد به اتفاق العلماء وعدم ظهور
المخالف فيه ويؤيده ان المحقق قال والاول مذهب المعتبر وهو مذهب العلماء
كافة ثم نقل قول بعض العامة بانه رافع واستدل على ما اختاره بالاجماع
وغيره وحجية هذا المعنى ليس بحجة عندنا بل هو حجة اذا علم دخول قول
المعصوم كما حققه المحقق وغيره وغرض المحقق من الاستدلال

بالاجماع ههنا الرد على بعض العامة الذاهبين اليه كما هو دابه كثيرا فى ذلك
الكتاب ولعل اعتماده على الدليل الذى ذكره فلا يدل ايراده الاجماع على
كونه معتبرا عنده ومما يؤيده انه نقل دعوى الاجماع من ابن عبد البر وهو
من علماء المخالفين فلا يثبت بقوله وايضا فان ابن ادريس مع اعتماده
فى اكثر المسائل على دعوى الاجماع ما ادعاه فى المسئلة بل اعتمد على الدليل
الذى نقله عن المحقق وهو يشعر بعدم تحقق الاجماع المعتبر فاذن لا اعتماد
على دعوى الاجماع ههنا على انا نقول الاجماع انما دل على عدم كون التيمم
رافعا للحدث بالكلية لا على عدم كونه رافعا الى وقت وجود الماء او التمكن
منه فافهم قوله فلعل البحث يرجع الى اللفظى اى البحث فى انه رافع او مبيح
لفظى وذلك لان من يقول بانه رافع لا يقول بانه رافع لحكم الحدث بالكلية
بمعنى زوال الحكم دائما والا يلزم ان لا ينتقض التيمم بوجود الماء والتمكن
من استعماله وهو باطل بالاجماع بل يقول بانه رافع الى وقت وجود الماء
والتمكن من استعماله فقط او الى طريان الحدث الاصغر ايضا ومن يقول انه
مبيح لا يقول بكونه مبيحا كليا بل يقول بانه مبيح الى وقت وجود الماء والتمكن
من استعماله او الى طريان الحدث الاصغر ايضا فلا فرق بين المذهبين
فى المعنى ولا ثمرة لهذا النزاع فان قلت ثمرة النزاع ان من يقول بانه رافع
يجوز نيته رفع الحدث ومن يقول بالاباحة لا يجوزها بناء على انه امر غير واقع

فلا

فلا يجوز نيته رفع الحدث ومن يقول بالاباحة لا يجوزها بناء على انه امر
غير واقع فلا يجوز نيته شرعا كما ذكره العلامة فى المنتهى وغيره قلت عدم
جواز نيته رفع الحدث حينئذ كما هو المشهور انما هو فى الرفع كليا واما رفع
المانع او الرفع الى غاية معينة او رفع الحدث الماضى فلا ينبغى النزاع
فيه فان مرجع الجميع الى الاستباحة قال فى الذكرى فى بحث التيمم ولو
اقتصر على نية الرفع فكما قلناه فى وضوء دائم الحدث وقال فى وضوء دائم
الحدث فان نوى رفع ما مضى صح لانه فى معنى الاستباحة وقال ايضا
فى مبحث التيمم ولو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان فى معنى الاستباحة
ورجح فى قواعد الاصول جواز نيته رفع الحدث بناء على ان التمكن من استعمال
الماء جاز ان يكون غاية للرفع كما يكون طريان الحدث غاية له فى
التيمم فان قلت على تقدير كونه رافعا الى وقت معين يكون الواجب
على الجنب المتيمم المحدث بعده الوضوء او التيمم بدلا منه كما هو مذهب
السيد لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء بما يوجب الصغرى فيجب
عليه العمل بمقتضاه وهذا لا يتأتى على القول بالاباحة لبقاء الحدث الاول
ولظهور ان الحدث الثانى يرفع الاباحة فيجب عليه العمل بمقتضى الحدث الباقى
فانه لا حكم للحدث الاصغر ههنا سوى رفع الاباحة قلت منشأ النزاع بين
السيد وغيره ان التيمم هل هو مبيح ورافع للحدث السابق الى وقت وجود الماء

والتمكن والحط بان الحدث ايض والسيد يقول بالاول ويلزمه التفرقة
بين وجود الماء والتمكن وبين ط بان الحدث ولعله لا يعبل فيه
فان الثابت هو ان حكم المتيمم حكم المحدث بالحدث السابق على تيممه
وقت وجود الماء والتمكن واما ان حكمه بعد الحدث الاصغر ايضا كذلك
فلا كيف والحدث الاصغر للجنب يكون ناقضا باعتبار اعادة حكم
الحدث السابق بل هو ناقض في نفسه لكونه حدثا بالذات فيحتاج
الى مبيح بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الحدث السابق والحاصل ان وجود
الماء والتمكن ليسا حدثين بذاتيهما فلا بد من القول بان التيمم رافع
ومبيح الى وقت وجود الماء والتمكن واما الحدث الاصغر فهو في نفسه
حدث ومانع فلا يحتاج تاثيره في المنع الى اعادة الحدث السابق فلا بد
من المبيح والرافع بالنسبة اليه فتامل وغير السيد يقول بالثانى اى
اى بارتفاع حكم التيمم عند ط بان الحدث الاصغر ايض وحاصل هذا الوجه
ان الحدث الاكبر لم يرتفع بالكلية والا لزم عدم وجوب الغسل وقت
وجود الماء والتمكن وهو بط بالاجماع وتحقق المبيح والرافع بغير وقت
بقائه واما وقت انتفائه فلا مانع من تاثير الحدث فيوثر فلا بد
من العمل بمقتضاه فلا تخصيص لقول السيد قدس سره بكونه دافعا
بل باختيار غيره مبيحا ايضا ولا لقول غيره بالعلية بل يتاتى على تقدير

كونه

كونه دافعا ايض نعم توهم الاختصاص انما نشأ من قول السيد قدس سره
لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى فانه ظاهر في كونه
دافعا ومن تصريح كل من خالفه بانه مبيح ومما يدل على انه لا اختصاص
لمذهب السيد بالقول بكونه دافعا ما ذكره الشهيد قدس سره في الذكرى
في توجيه كلام السيد حيث قال يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحة
الصلوة وان الجنابة لم تبق ما نعة معها فلا يجب الى مخالفة الاجماع
فان قلت على تقدير كونه رافعا لا يصدق الجنب على المحدث المذكور
قبل وجود الماء والتمكن وبعد الحدث الاصغر فيجب عليه الوضوء
او التيمم بدلا منه كما هو مذهب السيد قدس سره بخلاف تقدير كونه
مبيحا فانه يصدق عليه انه جنب ح فيكون الواجب في حقه التيمم بدلا
من الغسل قلت قد عرفت انه لا معنى لكونه مبيحا على الاطلاق ايض مثل
الرفع ينبغى ان يكون الى غاية والغاية ان كانت وجود الماء والتمكن
دون الحدث الاصغر فلا يصدق عليه انه جنب شرعا ح لعدم تحقق الغاية
في حقه اعنى وجود الماء والتمكن وان كانت الى ط بان الحدث الاصغر ايض
يصدق عليه انه جنب شرعا لتحقق احد الغايتين اعنى الحدث الاصغر
في حقه فلا تفاوت بين كونه دافعا او مبيحا في هذا المعنى بل يمكن ان
يقال يصدق الجنب شرعا عليه على التقدير الاول ايضا لكن مع عدم اعتبار

احكام الجنب فيه وبعدم الصدق على التقدير الثانى ايضا لكن مع اعتبار
احكامه فيه ولا يلزم من الصدق شرعا اعتبار الشرع حكمه فيما صدق هو
عليه فان اعتبار الحكم وعدمه امر شرعى ولا يجب ان يكون فرعا الصدق
الاسم وعدمه ولو قيل بان المراد بالصدق شرعا صدقه عليه بحيث يترتب
عليه احكام الجنب ولا اعتبار بمجرد الصدق بدون ترتب الحكم عليه وكذا
في عدم الصدق وايضا لا يمكن القول بالصدق من غير ترتب الحكم
وبعدمه مع الترتب فانه اذا ثبت الصدق شرعا ترتب عليه حكمه
غيره لعدم الدليل الدال على اخراج حكم خصوص هذا المصداق من احكام   واذا ثبت عدمه ترتب عليه حكم ٣ ٣
عامة الكلى الصادق عليه وعلى غيره قلنا ان القول الصدق بهذا المعنى
وعدمه تابعان للمسئلة فان الذى يلزم من القول المشهور هو الصدق
بهذا المعنى ومن قول السيد عدمه بهذا المعنى وحكم الشارع بالصدق
بهذا المعنى وعدمه على المحدث بالاصغر بعد تيممه بدلا من الغسل غير
معلوم كيف ولو كان معلوما لم يتحقق النزاع وتحقيقه ان مرجع الصدق
بالمعنى المذكور الى مجرد اعتبار الشارع في بعض الاوقات وعدم اعتباره في
وقت آخر كما ان صدق المشتق باعتبار قيام المبدأ في الماضى له حقيقة
او مجازا وعلى كلا التقديرين فلا شك ان الشارع اعتبره هنا قبل
التيمم بدلا من الغسل وكذا بعده بدلا منه اذا وجد الماء وتمكن من الاغتسال

ولم

ولم يعتبره بعد الغسل بمعنى ترتب الاثار وعدمه وبقى الامر بعد التيمم بدلا
من الغسل وانتقاضه بالحدث الاصغر قبل الغسل مشتبها فلا يصلح ان يجعل
الصدق او عدمه دليلا على المسئلة بل هما تابعان للمسئلة بل هما تابعان
للمسئلة ومرجعها الى مجرد اعتبار الشارع وعدمه فان ثبت من الدلائل
الشرعية مذهب السيد فهو كاشف عن اعتباره عدم صدقه او عدم
اعتبار صدقه بهذا المعنى عليه كما ان المذهب المشهور ان ثبت كاشف
عن اعتباره فان قلت يظهر ثمرة النزاع بالنظر الى مذهب فخر المحققين
من المنع من دخول الجنب المساجد بالتيمم الا عابر استدلالا بقوله
تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا فانه لا يمكن القول بالمنع
المذكور على تقدير كون التيمم رافعا الى الغاية لعدم صدق الجنب على
المتيمم ح بخلاف القول بانه مبيح لصدق الجنب عليه بعد التيمم ايضا
اذ على هذا يمكنه ان يقول لا باحة انما تتحقق بالنسبة الى بعض الاحكام
دون خصوص لبث المساجد وايضا من يقول بقول فخر المحققين في
هذه المسئلة لا يمكنه القول بقول السيد هنا فانه يلزمه مذهب السيد
لعدم صدق الجنب بعد التيمم بدلا من الغسل على ما عرفت به فيكون
مذهب السيد ايض متفرعا على هذا النزاع بهذا الاعتبار فلا يكون النزاع
لفظيا قلت انت تعلم بعد الاحاطة بما حققناه من معنى الرفع والاباحة

ان فخر المحققين ان يقول بقوله على كل من الاحتمالين لا فرق بينهما
عند التحقيق كما علمت بان يقول كون التيمم رافعا او مبيحا الى الغاية
المذكورة انما هو بالنسبة الى غير لبث الجنب في المساجد واما بالنسبة اليه
فلا للاية ولا يلزم من قال بقوله هنا التعدم القول بقول السيد
هنا فقولك مذهب السيد ملزوم لعدم صدق الجنب قلنا نعم بالنسبة
الى اللبث في المساجد على مذهبه فان صدق الجنب بمعنى ترتب عليه
الاحكام راجع الى مجرد اعتبار الشارع كما حققناه ولا استبعاد
في اعتباره ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض وانما قلنا
ان مذهب السيد بعد ثبوته كاشف عن اعتباره عدم صدق الجنب
على الحدث المذكور وعن عدم اعتبار صدقه بهذا المعنى عليه بالنظر
الى ظاهر المذهب نظرا الى القائل فانه لم ينقل عن السيد القول بقول
فخر المحققين في تلك المسئلة ولا منه القول بقول السيد في هذه المسئلة
والا فلا تنافي بين القولين في المسئلتين بحسب الواقع على ان
استدلال فخر المحققين بالاية ليس مبنيا على صدق الجنب على المتيمم عليها
التحقيق فانه لا شك في صدقه عليه حين الجنابة وهو يكفي للمنع
المذكور على مذهبه في غير العابر قبل الاغتسال فتامل على ان الى
الكلام الى هذا المرام فلا باس ببيان ثمرة النزاع ونقل دلايل السيد

وغيره

وغيره على المذهبين والتامل التام فيها فانه من المهام فنقول انك بعد
ما احطت خبرا بتحرير منشا النزاع تعلم ان ثمرة النزاع ليس مجرد كون الواجب
في حق المحدث بالحدث الاصغر بعد التيمم بدلا من الغسل وقبل التمكن من
الغسل الوضوء والتيمم بدلا منه عند السيد وبدلا من الغسل وقبل التمكن
عند غيره اذ ليست ثمرة النزاع منحصرا في هذا الخصوص بل ثمرته ايضا ترتب
جميع احكام الجنب على المحدث المذكور مع بقاء حدثه الاصغر على المذهب المشهور
وعدم ترتبه عليه على مذهب السيد بالنظر الى ظاهر مذهب العلماء وذلك
لما علمت ان صدق الجنب بمعنى ترتب جميع احكامه او اكثرها على المحدث المذكور
وعدم صدقه عليه بهذا المعنى تابعان للقولين والقول بانه يحتمل ان يكون
المعتبر على مذهب السيد عدم الصدق بهذا المعنى وعلى مذهب غيره الصدق
بهذا المعنى بالنظر الى بعض الاحكام دون بعضها سوى المنع من لبث المساجد
عند فخر المحققين على ان يكون لبعض الاحكام الاخر دليل آخر يخرجه عما
لزم احد القولين فيكون منشأ النزاع كما قلناه معتبرا في بعض الاحكام
دون ما دل الدليل عليه على مجرد احتمال بحسب نفس الامر والظاهر عدم
القائل والدليل ومع ذلك يظهر ثمرة النزاع في بعض الاحكام وايضا المحدث
المذكور لو توضأ او تيمم بدلا منه عند عدم التمكن منه او تيمم بدلا
من الغسل سواء كان متمكنا من الوضوء ام لا لكن غير متمكن من الغسل فهل يصح

بر دخول الصلوة مثلا مبني على المذهبين فانه على مذهب السيد يلزم
القول بعدم جواز دخول الصلوة مثلا بالتيمم بدلا عن الغسل اذ لم
يات بالمامور به وعلى مذهب غيره يلزم عدم جواز الدخول فيهما مثلا بالوضوء
او التيمم بدلا منه اذ الواجب عليه مع عدم التمكن من الغسل التيمم بدلا عنه
فلم يات بالمامور به وهذا التفريع في التيمم ثابت على القول باشتراط
نية البدلية بمعنى عدم الاجزاء بدونها وان قلنا باتحاد هيئتي التيمم
في الصورتين وكذا على القول باختلاف الهيئتين بمعنى عدم اجزاء احدهما
عن الاخرى وان قلنا بعدم اشتراط نية البدلية واما اذا قلنا بعدم
اشتراط نية البدلية وعدم الاختلاف في الهيئة كان القول بالاجزاء
قويا على المذهبين وان احتمل القول بالبطلان ان نوى رفع المانع
وقصد الحدث الاكبر على مذهب السيد والاصغر على مذهب غيره ان قلنا
بوجوب نية الاستباحة بمعنى عدم الاجزاء بدونها فان الرفع بهذا المعنى
يراد في الاستباحة وقلنا بان قصد رفع الحدث الخاص الذي لم يحتج الى
الرافع على احد المذهبين يبطل نية الرفع ثم على الاحتمال الاول حكم الجاهل
والناسي ايضا كذلك ام لا احتمالان لا يبعد الاصحاح في ناسي الجنابة لو تيمم
للحدث الاصغر اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن الاستدلال للمشهور من وجوه
الاول ما ذكر في بعض الحواشي وهو ان التيمم لا يرفع الحدث اجماعا وانما

يفيد

يفيد الاباحة فاذا بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمم
بالحدث الطاري وحدث الجنابة باق فلا حكم للحدث الاصغر ويمكن الجواب بانه
ان اراد بقوله ان التيمم لا يرفع الحدث انه لا يرفعه كليا
فمسلم ولكن بناء مذهب السيد ليس عليه فلا يلزم من ابطاله ابطاله وان
اراد به انه لا يرفعه ولو الى غاية معينة فممنوع وكيف يصح هذا وهو عين
معنى الاباحة على ما حققناه قوله وحدث الجنابة باق قلنا ان المعلوم
بقاؤه بالنسبة الى وجود الماء والتمكن من استعماله بمعنى حكم الشارع
انه حكمه حكم الجنب بعدهما واما كون حكمه كذلك بعد انتقاضه بالحدث
الاصغر فلا وهل النزاع الا فيه ولعل حكم التيمم انما بطل بالحدث الاصغر
من حيث احتياجه الى مبيح ورافع آخر بالنظر اليه لا بالنظر الى الحدث
الجنابة السابقة الثاني ما ظهر من طي ما ذكرناه في تفريع المذهبين وهو ان
الحدث الاكبر لم يرتفع ولم يتحقق الاباحة بالكلية والا لزم عدم وجوب
الغسل عند وجود الماء والتمكن وهو باطل بالاجماع وغيره والمبيح والرافع
الى غاية لا يؤثر بعد انتقاضه لعدم معقولية تاثير المعدوم في الامر
الوجودي فلا مانع من تاثير الحدث الاكبر والجواب انا سلمنا ان الحدث
الاكبر لم يرتفع بالكلية لكن بمعنى اعتبار حكمه عند وجود الماء والتمكن
فانه اللازم من الدليل ولا يلزم من ذلك اعتباره بالنظر الى الحدث

الاصغر ايضا كما حققناه قولك والمبيح والرافع قلنا الاظهر انه اذا كان
مؤثرا لحال العدم واما اذا كان مؤثرا في حال الوجود في امر هو يستمر الى
وقت عدمه فلا نعم لا يمكن ذلك في العلل الحقيقية بناء على احتياج الممكن الى
المؤثر حال البقاء ايضا واما في غيرها كما فيما نحن فيه فلا دليل على امتناعه
اذ العلية والتاثير في امثال ما نحن فيه انما يرجعان الى مجرد اعتبار الشارع
مع ان الاثر هو عدم ترتب حكم الجنب الحقيقي واما ترتب حكم غيره فانما
هو باعتبار الشارع اياه وقت انتفاء حكم الجنب فتامل فيه قولك فلا مانع
ح من تاثير الحدث الاكبر قلنا المانع التيمم السابق فان انتقاضه بالحدث
الاصغر لا ينافي كونه مانعا بالنسبة الى تاثير الحدث الاكبر او نقول لا بد
من وجود المقتضي ايضا وكون الحدث السابق مقتضيا مسلم بعد وجود الماء
والتمكن لزوال الحكم التيمم ح واما بعد انتقاضه بالحدث الاصغر فلا بل
المقتضي هو الحدث الاصغر فلا بد من العمل بمقتضاه الثالث ما ذكره
العلامة في لف وهو انه بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة
الاولى فظاهرة لان التيمم لا يرفع الحدث لانا اذا وجد الماء وجب عليه
الغسل ولو كان محدثا بحدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية
فظاهرة انتهى ويمكن تقريره بوجه آخر وهو انه اما يصدق عليه الجنب بعد
انتقاض تيممه بالحدث الاصغر بمعنى ترتب احكام الجنب عليه في جميع الزمان

الى

الى وقت الغسل الا فيما اخرجه الدليل كما بعد التيمم بل لا من الغسل ولا يصدق
كذلك بالمعنى المذكور والثاني منتف لصدق عليه بعد وجود الماء والتمكن
فثبت الاول ويلزم منه المطلوب والجواب عن التقرير الاول ان الصدق بمعنى
ترتب الاحكام ثم والسند ظ وايضا الدليل لا يدل عليه كما مر اداه مجرد
الصدق عرفا مع قطع النظر عن ترتب الاحكام لا يجدي نفعا وعن
التقرير الثاني انه يمكن اختيار الصدق بالمعنى الذي ذكرت في بعض الاوقات
دون بعض فلا اختصاص به في الشقين الرابع ما يمكن ان يقال ان الاصل
بقاء حكم الجنابة الى ان يثبت المزيل عملا بالمتيقن وبمجرد التيمم المنتقض
بدلا من الغسل لا يثبت المزيل والجواب ان حكم الجنابة قد زال قبل انتقاضه
بالحدث الاصغر بالاتفاق فلا يتم ما ذكرت لا يقال الاصل بقاء حكم الجنابة
الى بالنسبة الى جميع الاوقات الى ان يثبت المزيل كذلك والتيمم
المذكور ليس كذلك لانا نقول التيمم المذكور قبل الانتقاض كان مزيلا
في جميع الاوقات سوى وقت وجود الماء والتمكن فينبغي ان
يكون كذلك بعد الانتقاض ايضا عملا بالمتيقن ومجرد طريان
الحدث الاصغر لا يصلح ان يكون مزيلا لهذا الحكم فلا بد من اثبات كونه
مزيلا ما دام البقاء للحكم الخامس ما احتج به في لف ايضا من صحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في رجل اجنب في سفر ومعه ماء

قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ وقد يتوهم ان وجه الاستدلال
انه يصدق الجنب على المحدث المذكور والرواية صحيحة في ان الواجب عليه
التيمم دون الوضوء وفيه انه ح يرجع الى استدلاله الاول مع انه لا بد
في اثبات صدق الجنب عليه من ذكر المقدمة الاولى التي ذكرها في استدلاله
الاول ومع ثبوتها لا احتياج الى ذكر الاستدلال بالرواية لانا ادعى في
الاستدلال الاول ظهور المقدمة الثانية الا ان يقال غرضه من ذكر
الرواية اثبات المقدمة الثانية بالرواية اذ لمانع ان يمنع ظهورها
وكون الاستدلال بها مبنيا على المقدمة الاولى لا ينافي كونها
استدلالا براسها لظهور التفاوت بين الاستدلالين في المقدمة
الثانية بل لا يبعد ان يقال هذا ليس استدلالا آخر بل وجه آخر لاثبات
المقدمة الثانية فان عبارته في لف هكذا والمقدمة الثانية ذاتية
ولما رواه محمد بن مسلم في الصحيح الى آخر الرواية ويعلم من الذكرى حمله
على انه استدلال آخر وهو الظهر والحق انه ليس وجه الاستدلال
بالرواية صدق الجنب عليه لما فيه من التكلف كما علمت بل المراد انها تشمل
باطلاقها ما نحن فيه فان قوله رجل اجنب اعم من ان يكون حصل له
الماء قبل التيمم ام بعده والاطلاق وان كان في كلام الراوي لكن تقرير
عدم تعرضه للتفصيل يدل على استواء جميع افراده في المطلق

فهذ

في هذا الحكم والجواب ما اشار اليه في الذكرى حيث قال والمرتضى يحمله
على ما قبل التيمم من الجنابة ولا يلزم مثله فيما بعده انتهى واقول بل هذا هو
الظاهر من سياق الرواية في السؤال فلا يكون شاملا لما نحن فيه فلا
دلالة في ترك التفصيل في كلامه على القول بانه يكون الحكم المستفاد
منها امرا واضحا لا يحتاج الى البيان في السؤال بخلاف ما اذا حملناه على
الاطلاق الشامل لما نحن فيه مما لا يخفى الجهلان في احاديثهم عليهم السلام
امور واضح من هذا يبينوها لنا دفعا لامكان الاشتباه على ان كون
هذا الحكم واضحا بدون الرواية محل تامل فانه يحتمل ان يكون الوا
في حق الجنب لكن اي استعمال الماء في غسل بعض الاعضاء والاكتفاء
بمسح في الاعضاء المغسولة الى ونحو ذلك اذ يمكن ان يتوهم من
تعليق الامر بالتيمم على عدم وجود الماء في الآية انتفاء مرادا ما يكفي
السادس
البعض العامة لا انتفاء ما يمكن به الطهارة الواجبة على المكلف
ما استدل به في المدارك من قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة
ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا
ولعل وجه الاستدلال انه ع حكم بوجوب الوضوء على تقدير عدم
الجنابة وبوجوب الغسل على تقديرها فلا يكون الوضوء واجبا على
المحدث المذكور والجواب ان هذا فرع تسليم صدق الجنب على المحدث

الاولى اوضح الاوضح
في السؤال والجواب الاول

المذكور بالمعنى الذي تقدم وقد مر انه لم نعم لا شك في صدقه شرعا
عليه بعد تحقق ماء يكفي للاغتسال به اذا انتفى العذر والقول
بانه عليه السلام علق الامر بالغسل للجنابة بمطلق اصابة الماء فيكون
الجنابة بمصادقة على الحدث المذكور بعد مطلق الاصابة وان كان
لا يكفي للاغتسال مدفوع بان ظاهر ان المراد باصابة الماء اصابة ماء
يكفي للاغتسال على تقدير الجنابة والوضوء على تقدير عدمها والا لم
يأمره بالغسل على تقدير الجنابة وكذا القول في الجواب عن غيرها مما يمكن
الاستدلال به من الروايات الدالة على ان الجنب اذا كان معه قدر
ماء يكفيه للوضوء يتيمم لانه يمكن اثبات صدق الجنب عليه بعد التيمم
بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعمرو بن العاص وقد تيمم من
الجنابة من شدة البرد صليت باصحابك وانت جنب فسماه جنبا فاذا
صدق الجنب شرعا قبل نقضا لحكم التيمم بالحدث فبعده اولى وهذه
الرواية ذكرها الشهيد في الذكرى والقواعد والعلامة في المنتهى ذكر الرواية عن عمرو
والمحقق في المعتبر مرفوعا وذكره علماء الفقهاء من اصحابنا يدل الكتب الاخبار
على اعتبار مضمون الرواية عندهم لانا نقول مجرد الذكر لا يدل
على كونها معتبرة عندهم فانهم كثيرا ما يذكرون روايات المخالفين
كما لا يخفى على من تتبع كتبهم ولا سيما كتاب المعتبر والمنتهى وغيرهم

الالزام على العامة وورد مذهبهم باحاديثهم المعتبرة عندهم وبا
لقياس والاستحسان العقلي ونحو ذلك ومما يدل على ذلك انه في
المعتبر والمنتهى هذه الرواية مذكورة بعد نقل الخلاف في ان التيمم
رافع عن بعض العامة من غير نقل الخلاف في ذلك عن علمائنا
على ان نقل الرواية مختلف فان الذكرى نقلها كما هنا وفي القواعد عن
قول النبي صلى الله عليه وآله الحسان وفي المعتبر بعد قوله وانت جنب
فقال خشيت ان اهلك وفي المنتهى بدل التتمة فذكر العذر هنا
فضحك صلى الله عليه لكن الظاهر انه ان ثبت الرواية لم يضر فيها
هذا النحو من الاختلاف فتامل ويمكن ان يقال ايضا على تقدير تسليم
صحتها ان ذلك القول منه صلى الله عليه وآله للاستعلام فقد
المسؤل عنه بمسائل التيمم كما قال الشهيد في القواعد والتتمة
المذكورة في المنتهى والمعتبر مما يؤيده وايضا لا شك انه
لا يصدق عليه الجنب بعد التيمم وقبل وجود الماء والتمكن بمعنى
يترتب عليه احكامه ومجرد الصدق بدون ترتب الاحكام لا يكفي
كما مر مرارا وحجة السيد رضي الله عنه على ما نقل عنه في شرح جواب السيد قدس سره
الرسالة ان الجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ماء يكفيه
للوضوء توضأ به لان حدثه الاول ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى

وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله ويلزم مما
ذكره قدس سره انه لو لم يجد الماء للوضوء لكان الواجب في حقه على مذهبه
التيمم بدلا منه لا من الغسل قال الشهيد الثاني قدس سره في روض الجنان
بعد نقل كلام السيد وهو ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه
الاول اقول وقد عرفت ما يتعلق بالاجماع المنقول مفصلا وعرفت
ايضا ان كلام السيد قدس سره ليس مبنيا على كون التيمم رافعا وانه
لا تفاوت بين القول بكونه رافعا او مبيحا الى غاية وعلى تقدير تصريحه
بذلك كما هو ظاهر عبارته المنقولة يمكن ان يكون مراده بارتفاع
الحدث الاستباحة كما مر نقله عن الذكرى وقال في روض الجنان بعد
نقل كلام الذكرى وهذه الارادة لا تدفع الضعف لان الاستباحة حينئذ
اذا لم يستلزم الرفع فبطلانها بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث اقول
وقد عرفت مما حققناه وجه اندفاعه وحاصله ان بطلان الاستباحة
بالنسبة الى الحدث الاصغر لا يوجب بطلانها بالنسبة الى الحدث الاكبر
ايضا وان كان مراده انه على تقدير عدم كون التيمم رافعا يصدق
عليه الجنب فيكون الواجب عليه التيمم بدلا من الغسل اذا لم يتمكن منه فقد
عرفت ايضا جوابه بالحق في الجواب ان يقال انه يجوز ان يكون التيمم رافعا الى
وقت الحدث ايضا كما يقول به السيد بالنسبة الى وجود الماء فلا بد له من

نفي هذا الاحتمال حتى يتم الدليل وحاصله انه يجوز ان يكون الحدث الاصغر
متمما لحكم التيمم بالنسبة الى الحدث الاكبر ايضا اقول يمكن للسيد ان يستدل
بوجوه اخر احدها ان المتيمم قبل انتقاض تيممه بالحدث الاصغر كان بحكم
الطاهر بالنسبة الى احكام الجنابة فيكون كذلك ايضا بعد الانتقاض
عملا بالمتيقن حتى يثبت المزيل فان الحدث الاصغر لا يصلح لكونه
مزيلا فانه يجوز ان يكون اخراجه من حكم الطاهر بالنسبة الى نفسه وكون
وجود الماء والتمكن مزيلا لحكم التيمم راسا لا يدل على كون الحدث ايضا كذلك
فعلم ان المزيل للحكم ليس بثابت والاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب
والجواب ان اردت انه كان بحكم الطاهر مطلقا الا وقت وجود الماء والتمكن
بالنسبة الى حدث الجنابة فممنوع وهل النزاع الا فيه وان اردت انه كان بحكم
الطاهر ما دام باقيا فيكون كذلك ايضا بعد وقت انتقاضه للاستصحاب
فجوابه ان مذهب السيد ان الاستصحاب حجة اذا كان الدليل في الزمان
الاول جاريا في الزمان الثاني وما نحن فيه ليس كذلك فان الدليل الدال
على ان التيمم يخرج عن حكم الجنب انما دل عليه وقت البقاء دون وقت
الانتقاض ومع قطع النظر عن عدم الجريان في وقت الانتقاض لا ريب
في توجه المنع على الجريان ومع قطع النظر عن ذلك نقول هذا الدليل معارض
باصالة بقاء حكم الجنابة في جميع زمانه الى ان يثبت المزيل كذلك كما مر في

دليل المشهور وثانيها ان قولهم عليهم السلام ان التراب احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء ويكفيك الصعيد عشر سنين وعموم البدلية المفهوم من
الآية والاخبار يدل على ان حكمه حكم مبدله في جميع الاحكام الا فيما اخرجه
الدليل كانتقاضه وقت وجود الماء والجواب ان ذلك لا يدل على ان حكمه
وقت الانتفاء ايضا كذلك الا ان يقال ان المبدل لم يزل حكم الحدث راسا
ومقتضى عموم البدلية ذلك الا فيما اخرجه الدليل فيتم المط ويمكن الجواب
بان الدليل الدال على ان حكمه ليس حكم مبدله مطلقا مما يورث الشك
في كون حكمه حكمه في غير ما اخرجه الدليل ايضا ومجرد اصالة العدم لعله لا يكفي
في المقام اذ لا يمكن العمل والفتوى بر نعم المتيقن هو اتحاد حكمهما ما دام
البقاء وثالثها انه تعالى علق التيمم في الآية بعدم وجود الماء والحدث المذكور
واجد له فلا يجوز له التيمم فالواجب عليه اما الغسل او الوضوء والاول بط
لعدم وجود ما يكفيه للغسل او لوجود العذر فيتعين الثاني والجواب انه يصدق
عليه انه غير واجد لماء الغسل فتيمم بدله لظهور ان المراد ليس عدم وجود الماء
واما المجنب لا الماء كان الواجب عليه اذا وجد الماء بقدر ما يكفيه للوضوء
التيمم بدلا من الغسل وهو بط اتفاقا فامنا كما مر الا ان يقال ان الآية ان
مسوغ التيمم عدم وجدان الماء مطلقا الا فيما دل دليل على ان المعتبر في
خصوصه عدم وجدان ماء يكفيه للغسل كالجنب قبل التيمم ان وجد ماء

للوضوء

الوضوء ولا قرينة في الآية تدل على ان المراد عدم وجدان ماء يكفيه
للغسل ان كان محدثا بالحدث الاصغر بعد تيممه للحدث الاكبر ولهذا لم يدل
الدليل على ان المعتبر فيها عدم وجدان ماء للغسل يتم المط لسلامة
ظاهر الآية عن المعارض وجوابه ح بعد التنزل عن سلامته عن المعارض
اذ قد يقال انه يصدق عليه انه جنب فيشمله الروايات الدالة على ان الجنب
ماء يكفيه للوضوء يتيمم وان كان ماء اوردنا عليه مستجمعا انه لا حجة فيما ذكرت
للاجمال في الآية المانع من الحكم بما ذكرت للاجمال مع انه قد مر ان المتبادر
منها عدم وجدان ما يكفي للطهارة الواجبة عليه ورابعها عموم قوله
تعالى اذا قمتم الآية الدال على وجوب الوضوء لكل من قام اليها خرج ما خرج
عنه بالدليل وبقي الباقي داخلا فيه ومنه المحدث المذكور فيكون الواجب
في حقه الوضوء وعند تعذره يجب عليه بدله للاجماع والآية والاخبار
والجواب ان الآية في قوة ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر فقط فتوضؤا
شرط عليه يعني تثبت احكامه عليه فانه لا يصدق عليه مع صدق الجنابة
للحكم بالحدث الاصغر مع الاكبر وايضا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا يدل
على ان وجوب الوضوء ساقط عند الجنابة كما مر وعدم صدق انه جنب عليه
ثم ومنه يظهر الجواب لو قيل ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الآية يدل
على وجوب التيمم على المحدث بالحدث الاصغر عند تعذر الماء ومع انتفاء العذر

لم يجب عليه الوضوء وخامسها موثقة بكير بن اعين عن ابي عبد الله عليه
السلام انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وغيرها من الروايات
ووجه الاستدلال ظاهر بما قلناه في الآية والجواب الجواب فان الروايات
المذكورة دالة على ان الواجب على الجنب التيمم دون الوضوء والحاصل انه
لم يثبت ان المعتبر في حقه هو الحدث الاصغر فقط حتى يحكم بموجبه وقد
انه لم يثبت اعتبار حدث الجنابة ايضا فلنكتف بهذا القدر في هذا المقام
وان امكن ايراد وجوه وابحاث اخر للطرفين في هذا المرام والذي يظهر
بعد التامل في دلايل الطرفين انه لا دليل يمكن الاعتماد عليه شرعا لواحد
من المذهبين فعليك بالاحتياط بقدر الامكان الى ان يظهر الحق بحجة
امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلوة والسلام من الملك المنان قوله لان
الشيخ المحقق الاصح ره بدل التعدي في موضع اخر ايضا حيث قال ان تقديره
بعد اللام الزايدة التي تجيء بعد فعل الامر والارادة نحو امرت لاعدل
بينكم ويريد الله ليذهب وقال في مغني اللبيب ان بعضهم جوز ان يكون
اللام هذه في المواضع زائدة وبعضهم قال انها للتعليل ولعل القاضي
حكم بعدم الجواز لاختيار المذهب غير المجوز نعم ما اورده ره عليه من
التناقض متجه قوله اي ليتم بشرعه الحكم كذا قال البيضاوي وقال الشيخ
في الحاشية يعني ان هذا الكلام متعلق بما ذكر في اول السورة من اباحة

الطيبات

الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية الوضوء كانه
قال انما ذكرت ليتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا او النعمة المذكورة
ثانيا وهي نعمة الدين قوله او ليتم برخصه اي ليتم نعمته عليكم بالرخص
في التيمم وعلى هذا فهذا الكلام متعلق بخصوص ما ذكر في هذه الآية من
ذكر الوضوء والغسل وهما عزيمتان وذكر التيمم عند العذر وهو رخصة
والرخصة لغة التسهيل في الامر والعزيمة القصد المؤكد وشرعا
الرخصة هي الحكم الثابت على خلاف الاصل لعذر هو المشقة والحرج وهي
منقسمة باقسام واجبة كالتيمم وحل الميتة والافطار عند المرض ومندوبة
كتقديم غسل يوم الجمعة ومكروهة كالتقية في المندوب عندهم ومباحة
كالاستنجاء بالاحجار قوله بذكر النعمة الا في وفي النعمة بنعمة
الاسلام والميثاق بالعهد الذي اخذه على المسلمين حين بايعهم رسول
الله صلى الله عليه وآله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره او ميثاق ليلة
العقبة او بيعة الرضوان وزاد في ك قوله وقيل هو ما بين لهم في حجة
الوداع من تحريم المحرمات وفرض الولاية وغير ذلك وعن الباقر عليه السلام وفي
تفسير علي بن ابراهيم قال لما اخذ رسول الله الميثاق بالولاية قالوا سمعنا
واطعنا ثم نقضوا ميثاقه اقول ومما يؤيد هذا التفسير النعمة بامير المؤمنين
فحمله روايات مذكورة في كتب الحديث مثل الكافي وغيره وكذا سوف

بيان المراد بالنعمة والميثاق
بعنوان الولاية وتوضيح ربط
الآيات ببعضها والتأييد العلائي

تفسير

هذه الآيات الى قوله تعالى انما وليكم الله الى آخره التى فيها وفيما قبلها تصريح
بذكر اوصاف الوصى والميثاق المعهود وتنويه بشأنه وانه الولى على الناس
فان المفهوم من سوق هذه الآيات انها لتمهيد مقدمات الامامة و
الوصاية الى ان صرح بالمقصود وسنذكر وجه الربط بين هذه الآيات
وآية الولاية مجملا فنقول فى تفسير هذه الآية على طبق ما فهم من الروايات
وسوق الآيات تيمنا وتبركا للكتاب لما ذكر الله سبحانه نبذا من
نعمه فى سورة بعد عقبه بذكر النعمة العظمى وهى تعيين الوصى لنبيه صلى الله
عليه وآله لئلا يضل الناس من بعده صلى الله عليه وآله ايماء الى انه الحرى
بان يذكر فى مقام الامتنان واشارة الى انه ينبغى سؤال معالم الدين
ومجمل القرآن ومتشابهه مثل احكام الوضوء والغسل والتيمم التى فى
الآية فى غاية الاجمال عن الاوصياء عليهم السلام موافقا لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال تعالى واذكروا نعمة الله
عليكم وميثاقه الذى واثقكم به وفى ايثار باب المفاعلة اشارة الى
تكرير اخذ الميثاق وتأكيده كما هو معلوم وفى التعبير بالنعمة والاتيان
بالميثاق ايماء انه ينبغى اتباع الولى المذكور فى آية الولاية عقلا لكونه
نعمة الله يبين لكم احكامه تعالى ولاسيما مع اخذ الميثاق ووجوب
اتباعه امتثالا لامر الله سبحانه وقوله تعالى اذ قلتم سمعنا واطعنا

اشارة

اشارة الى ما وقع منهم من الاطاعة والقبول ظاهرا يوم اخذ العهد كما
هو المنقول فى كتب الاحاديث والسير وفيه توبيخ عظيم على من نقض
ذلك العهد واتقوا الله تخويف لهم عن نقض العهد ونسيان النعمة ان الله
عليم بذات الصدور ترهيب ايضا عن النقض وتعليل للامر بالتقوى
بانه يعلم ذات الصدور وما فيها من الضغائن والاحقاد والعزم على
نقض العهد فيجازى كلا بما فى ضميره فضلا عن العمل بمقتضاه ثم
امر سبحانه المؤمنين بعد الامر بذكر الميثاق على ابلغ وجه مرة اخرى
اهتماما بشأنه بقوله يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بذكر النعمة
والوفاء بالميثاق او باداء الشهادة عليه واقامتها او بامر الله فى جميع
الاوامر والنواهى لله لوجه الله وابتغاء مرضاته شهداء على الميثاق
المعهود عاملين بمقتضاها غير كاتمين لها بالقسط بالعدل من غير
ميل الى طرفى الافراط والتفريط من غير كتمان لها ونقض للعهد ولعل
فى تقديم الامر بكونهم قوامين لله على قوله شهداء بالقسط اشارة الى انه
لابد اولا من تحصيل هذه الصفة ثم تحمل الشهادة لالزام النفس على عدم
الكتمان مبالغة فيه واهتماما بشأن ادائها والعمل بمقتضاها وفى تخصيص
الخطاب بالمؤمنين اشارة الى انه ينبغى لهم ان يمتثلوا ما يذكر فيها اشعارا
بانه من صفات المؤمنين وعدم امتثاله مما ينافى الايمان ثم نهاهم عن العمل

بالعداوة الباطنية بقوله ولا يجرمنكم اى لا يحملنكم شنئان قوم اى شدة
البغض لقوم والتنوين للتعظيم والمراد بهم الاوصياء عليهم السلام وفيه
دلالة على عدم استقرار الايمان فى قلوب بعض المخاطبين حيث كان
فى قلوبهم شدة البغض لنعمة الله وميثاقه وان ايمانهم انما كان بمجرد
ظاهر اللسان على ان لا تعدلوا فى امرهم بغصب حقهم ونقض العهد وكتمان
الشهادة لهم لشدة البغض ثم اكد الحكم المذكور بالامر بالعدل ثانيا
بقوله تعالى اعدلوا فى الشهادة وعاملوا مع النعمة والميثاق بالعدل
وبما يقتضيه النصفة دون ما يقتضيه النصفة دون العداوة والبغضاء
ثم اكده مرة اخرى بقوله سبحانه هو اقرب للتقوى اشارة الى وجه حسن الامر
بالعدل ثم امر بالتقوى لمزيد الاهتمام بشأن العدالة فى الميثاق بقوله
تعالى واتقوا الله فى جميع الامور ومنها ذكر الميثاق واداء الشهادة
والعدل فى امر الولاية وفيه ايماء الى ان التقوى فى الكل مما يمكن ان يحصل
بعد اتباع الميثاق فى الولاية ولا يحصل بدونه واشارة الى انه لا يكفى
مجرد العدل فى الميثاق فى حصول التقوى بل لابد من متابعته فيما يامر
وينهى ولهذا قال هو اقرب للتقوى ولو كان المراد
العدل فى كل الامور لكان هو عين التقوى ان الله خبير بما تعملون
من نقض الميثاق وعدم متابعة النعمة لا يخفى عليه شيء من سركم وعلنكم

فيجازيكم

فيجازيكم على حسب عملكم وفى الآية تهديد عظيم ومبالغة تامة فى امر
الميثاق ثم انه تعالى لكمال الاهتمام بشأن الميثاق فى امر الولاية ذكر بعد
هذه الآية انه وعد المؤمنين وعدا حسنا ولهم مغفرة واجر عظيم وان
الكافرين المكذبين بآيات الله اصحاب الجحيم ثم ذكر انه كما اخذ منهم الميثاق
اخذ من بنى اسرائيل ومن النصارى وانه بعث فى بنى اسرائيل اثنى عشر
نقيبا بعدد اوصياء نبينا صلى الله عليه وآله وانه لعن بنى اسرائيل
وجعل قلوبهم قاسية بسبب نقضهم الميثاق مع الله بآيات اخذ عليه
ووعد الجنات لمن اقام الصلوة وآتى الزكوة وآمن بالرسل فى جميع
ما جاءوا به ومنه الولاية ثم اشعر فى ذكر قصة بنى آدم بانه لا ينال ما
عند الله الا بالتقوى وان الحسد لا ثمرة له سوى الخسران فى الدنيا
والآخرة ليعلم انه لا ينبغى استعمال الحسد فى الولاية وقتل النفوس بغير
حق ثم ذكر قبح القتل بغير حق وجزاء المحاربين لله ولرسوله ثم امر بالتقوى
وابتغاء الوسيلة وفسر فى الروايات بالتقرب الى الله بالامام عليه السلام
وذكر حد السارق والسارقة ليعلم حال سارق الخلافة العظمى بالطريق الاولى
واخبر ان من الذين آمنوا فى الظاهر يسارعون فى الكفر ونهى رسوله صلى الله
عليه وآله عن الحزن على ذلك تسلية له صلى الله عليه وآله بقوله تعالى يا ايها الرسول
لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم الآية

وحكم بكفر من لم يحكم بما انزل الله وذكر ارسال الرسل وانزال الكتب
والنهى عن اتباع الاهواء الى غير ذلك من الاحكام التى لها مزيد ربط بالمدعى
وبتمهيد لذكر المقصد الى ان صرح به بذكر وصف الوصى والبيان الملحق
بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وكل ذلك واضح
لدى المتامل من اهل البصيرة والانصاف هذا ما ادى اليه نظرى
القاصر والله سبحانه يعلم حقايق كلامه قوله اوحال من ضمير اتل الى اخره ل
فى ق بالحق تلاوة متلبسة بالحق والصحة او اتله متلبسا بالصدق
موافقا لما فى كتب الاولين او بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد فان
المشركين واهل الكتاب كلهم كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه
واله ويبغون عليه او اتل عليهم وانت محق صادق انتهى والتفسير
الاول اشارة الى كونه صفة لمصدر محذوف والثانى والثالث الى كونه
حالا من المفعول والاخير الى كونه حالا من الفاعل قوله او حال عنه
ويحتمل ان يكون بدلا من النبا اى اتل عليهم النبا نبا ذلك الوقت
على تقدير حذف المضاف وهذا الاحتمال مذكور فى ق وى وق
ولعل المص طاب ثراه لم يذكره لكونه خلاف الظاهر قوله ولهذا لم يثن
للتلميح بامله وفى بعض النسخ لم يثنى وهو سهو من الكاتب قوله اى انما
اصابك الاقبر بتعظ الجوابى يوعيده اياه بالقتل دبطا تاما مع بيان سبب

عدم

عدم القبول والترغيب فى تحصيل ما يوجبه ونعم ما قال فى ق انه بكلام
حكيم جامع لمعان قوله فان ذلك يضره اى بحضرة المحسود فى الدنيا كما
نقل عنه قدس سره والاضرار قبيح عقلا وشرعا قوله وهنا اشكال الى اخره ع اشكال
انما يرد على مذهب من لم يفرق بين الصحة والقبول كما هو المشهور
بين العلماء واما على مذهب من يقول بالفرق كالسيد المرتضى فلا
اشكال وانا اذكر كلام الشهيد طاب ثراه فى قواعد الاصول المشتمل
على ذكر دلائل السيد والايراد عليه وتذكر فى كل دليل ما سنح لى ثم
نتعقبه بذكر دلائل المذهب المشهور بحسب فهمى القاصر فاقول قال ره
يظهر من كلام المرتضى رضى الله عنه ان قبول العبادة واجزائها غير
متلازمين فيوجد الاجزاء من دون القبول دون العكس وهو
قول بعض العامة لان المجزى ما وقع على الوجه المامور به شرعا وبه
يخرج عن العهدة وتبرأ الذمة ويسمى فاعله مطيعا والقبول ما يترتب
عليه الثواب والذى يدل على انفكاكه منه سؤال ابراهيم واسمعيل
عليهما السلام التقبل مع انهما لا يفعلان الا فعلا صحيحا مجزيا وفيه
نظر لان السؤال قد يكون للواقع كما سلف وكالذى بعده ربنا
واجعلنا مسلمين لك وقد كانا مسلمين اقول وايضا الدعاء المذكور
انما هو وقت رفع القواعد وفى اثناء العمل فالمراد بسؤال القبول

بيان عدم الفرق بين القبول والاجزاء عقلا وشرعا

سؤال التوفيق على عدم الاتيان بغير صحيح وايضا يمكن ان يكون ذلك
مذكورا على سبيل الانقطاع او لسؤال مزيد الثواب كما سيجى فى
كلامه ره وايضا ليت شعرى اى شرط القبول لم يتحقق منهما حتى يحسن
السؤال عنه وكيف يجوز ان يتوقف بعدم تحقق التقوى فيهما مع
احتمال الاختصاص بشريعة ابراهيم على نبينا واله وعليه السلام ثم قال
وقوله تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر مع انهما معا قربا
فلو كان عمله غير صحيح لعلل بعدم الصحة وفيه نظر لامكان التعبير عن
عدم الاجزاء بعدم القبول لا نتفا ثمرته وقول النبى صلى الله عليه واله
اما من اسلم فحسن اسلامه فانه يجزى بعمله فى الجاهلية والاسلام
شرط فى الجزاء ان يحسن اسلامه والاحسان هو التقوى وفيه نظر
اذ الظاهر ان الاحسان هو العمل بالاوامر على شرائطها واركانها
وارتفاع موانعها ونحن نقول به وافول ويمكن ان يتوقف ايضا ان
المستفاد من الخبر على تقدير صحته هو ان التقوى شرط فى الجزاء على
العمل فى الجاهلية والاسلام ولعله باعتبار جزاء عمل ايام الجاهلية
او الكلام على سبيل اللف والنشر الغير المرتب بان يكون الاسلام
علة لجزاء العمل ايام الاسلام والاحسان علة للجزاء اعمال ايام الجاهلية
فلا يدل على كون جزاء اعمال ايام الاسلام ايضا مشروطا به فلم يتحقق

الانفكاك

الانفكاك بين القبول بين القبول والصحة كما هو المدعى فان قلت
بعد الاسلام وحصول التقوى يحصل القبول بالنسبة الى اعمال ايام
الجاهلية مع عدم صحتها الصدورها منه حال الكفر فيتم الانفكاك
المدعى قلت كما لم يتحقق الصحة حال الكفر لم يتحقق القبول ايضا
وبعد تحقق الاسلام والتقوى عدم الصحة بمعنى سقوط التكليف
بها ثانيا ثم ولا استبعاد فى حكم الشارع لها بالمعنى المذكور بعدهما
كما لا استبعاد فى الحكم بالقبول بعدهما فان قلت بعد الاسلام
وقبل التقوى لم يحصل له الثواب على ما فعله ايام الجاهلية كما يدل
عليه الرواية مع سقوط العقاب والتكليف بها ثانيا بمجرد الاسلام
فانه يجب ما قبله وهو معنى الصحة فيثبت الانفكاك المدعى قلت سقوط
العقاب والتكليف ثانيا ليس باعتبار صحة ما فعله فى ايام الكفر
وعدم قبوله بل باعتبار الاسلام تفضلا منه تعالى ولا يجب التفضل
فى حصول الثواب ايضا بمجرد الاسلام وليس معنى الصحة ما ذكرته بل
معناها سقوط العقاب بسبب الفعل على ما هو التحقيق وههنا
ليس كذلك لسقوط العقاب والتكليف بالاسلام لا باعتبار
الفعل فانه لو لم يعمل فى ايام الجاهلية اصلا لكان العقاب والتكليف
ساقطا ايضا وايضا تم المدعى الانفكاك باعتبار تحقق الصحة فى بعض

الصور دون القبول كما اعترف به السيد ايضا رضى الله عنه كما مر لا بالمعنى الذى ذكرت فانه لم يقل به احد على انه يمكن ان يكون المراد بالاحسان فى الرواية الاسلام باطنا بمعنى الاعتقاد والاذعان بكل ما اعتبر فيه ولا شك فى ان هذا المعنى كما انه شرط للقبول شرط للصحة ايضا ثم قال وقوله صلى الله عليه وآله ان من الصلوة لما يقبل ثلثها ونصفها وربعها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها مع انها مجزية عند الفقهاء الا من شذ من بعض العامة والصوفية وفيه نظر لانه يمكن ان يكون ذلك مع استحقاق الثواب لكنه ناقص كما حديث النصف الى العشر فظاهر واما الملفوفة فكناية عن حرمانه معظم الثواب كيف وقد حصلت نية التقرب وهى مقتضية للثواب مع تمام العمل ويمكن ان يراد بالملفوفة هنا غير المجزية لاشتمالها على نوع من الخلل اقول ما ذكره الشهيد ره اولا فى الجواب هو المراد بما يستفاد من الروايات المستفيضة من ان الاتيان بالنوافل يقتضى تكميل ما نقص من الفرايض بترك الاقبال بها كما هو ظ لفظ الاكمال والاتمام منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال ان العبد ليرفع له من صلوته ثلثها ونصفها وخمسها فما يرفع له الا ما اقبل منها

بقلبه وانما امروا بالنوافل لتتم لهم ما نقص من الفريضة وغيرها من الروايات وليس معناه حصول اصل الثواب على الفريضة الناقصة بسبب النوافل بمعنى انه لو لم يأت بالنوافل لم يحصل له الثواب عليها او على بعضها الذى لم يتحقق الاقبال فيه حتى يقال بانفكاك الصحة عن القبول فان الاقبال التام ليس شرطا للصحة على انه لا دلالة فى هذه الروايات على مذهب السيد من مشروطية القبول بالتقوى كما يظهر من تمسكه بالآية اذ دخول الاقبال فى التقوى غير ظاهر وعلى تقديره لا يحصل فلا شك فى ان له اجزاء اخر غيره الا ان يقال غرض السيد مجرد الانفكاك بين الصحة والقبول ولعله يقول باشتراط الاقبال ايضا للروايات وهى ان دلت على حصول الثواب بمجرده مع قطع النظر عن تحقيق التقوى لكنه يقول باشتراط التقوى ايضا للآية لكن هذا انما يتم ان تم الدلالة من الروايات والآية وقد عرفت عدم دلالة الروايات والآية وسيجئ عدم دلالة الآية ايضا وايضا هذه الروايات لا تدل على انفكاك صحة العبادة عن قبولها فان قبول بعضها لا ينفك عن الثواب على مذهبه ايضا فيصدق على مجموع الصلوة التى قبل منها عشرها مثلا انها مجزية وحصل بها الثواب ولو بالنسبة الى جزء واحد من اعشارها ولا ينافى ذلك عدم تحققه بالنسبة الى اجزائه الاخر فلم يتحقق الانفكاك

بينهما فى العبادة وان قلنا بتحققه فى جزئها وليس فى شئ من الروايات ما يدل على اجزاء عبادة وصحتها مع عدم تعلق القبول بجزء من اجزائها بسبب ترك الاقبال بالكلية بل الظاهر ح فسادها وعدم اجزائها وصحتها فتامل ثم قال ولان الناس مجتمعون على الدعاء بقبول الاعمال فلو كان القبول هو الاجزاء لم يحسن الا قبل الشروع فى العمل بمعنى تيسر الشرائط والاركان وارتفاع الموانع وهم يسئلون قبل وبعد وفيه نظر لان السؤال قد يكون لزيادة القبول اى زيادة لانه اعلى الثواب وعلى سبيل الانقطاع الى الله اقول ويمكن ان يكون السؤال للاجزاء الواقعى لاحتمال اختلال بعض الشرائط بمعنى سقوط العقاب وحصول الثواب تفضلا منه تعالى والدليل على ذلك انهم لا يحكمون بالصحة والاجزاء جزما بل ربما كانوا يفعلونها مرة اخرى ويوصون بها وباستيجارها بعد الممات ولسموها القضاء احتياطا وايضا يمكن ان يكون السؤال المذكور لاستمرار صحتها وعدم حدوث ما يبطلها فى المستقبل كالردة والكفر اعاذنا الله تعالى منهما فان قلت الظاهر انهما يبطلان الثواب لا الصحة والاجزاء لا يعقل العقاب على المرتد والكافر بعد الاسلام بسبب عبادة فعلها ايام الاسلام لشروط الصحة فيتحقق الانفكاك بين الصحة والقبول كما

هو المدعى قلت يمكن ان يكون البقاء على الاسلام فى جميع ايام العمر شرطا للصحة وح لا استبعاد فى العقاب عليها لعدم تحقق الشرط على ان الانفكاك بينهما وعدمه فى عبادات المرتد والكافر بعد الاسلام وبعد الاتيان بها على وجه الاجزاء فى ايامه بل مع التقوى فيها ايضا ليس من المهمات فلنعرض عنه لعلك تجدوه فافهم على انه لو تم ذكره لزم ان لا يحسن السؤال المذكور ممن تحقق منه شرائط القبول مع انه قال لناس مجتمعون على الدعاء بقبول الاعمال ثم قال وقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وظاهره ان غير المتقى لا يتقبل منه مع ان عباداته مجزية بالاجماع وفيه نظر لان بعض المفسرين قال يراد من المؤمنين لان الايمان هو التقوى قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى سلمنا لكن المراد فى ذلك العمل بحيث لا يكون خالصا على غير التقوى كما يحكى عن الشيخ ابى جعفر مؤمن الطاق انه مر ومعه بعض رؤساء العامة فى سوق الكوفة على بايع رمان فاخذ العامى منه رمانتين اختلاسا ثم مر على سائل فدفع اليه واحدة ثم التفت الى ابى جعفر وقال عملنا سيئتين وحصلنا عشر حسنات فربحنا ثمانى حسنات فقال له اخطأت انما يتقبل الله من المتقين اقول ما ذكره اولا من ان المراد بالتقوى الايمان لا يتم الا بعد اثبات عدم

دخول جميع الاعمال الواجبة والانتهاء عن جميع المحرمات في الايمان ولو بمعونة
الشرطية وكذا ما ذكره عن مؤمن الطاق ليس صريحا في الاحتمال الثاني لكنه ذكر
في معنى الآية اخبرا النامية احتجاجه بالآية على تقدير كون التقوى في الكل
شرطا ايضا ويمكن ان يقال في الجواب ايضا لعل التقوى شرط في شريعتهم
وهو لا يدل على كونه شرطا في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله الا ان يقال سوق
الآية يدل على بقاء هذا الحكم وايضا يمكن ان يقال المراد بالقبول القبول التام
بمعنى حصول مزيد الثواب على ان يكون نوع ما دونها كل القربات وفي ذلك
الزمان كما نقل من علامات القبول التام ولا نزاع في انفكاك الصحة عن
القبول بهذا المعنى فهم واما دليل المشهور من العقل والنقل اما العقل فلانه
يلزم على مذهب السيد انه لا يستحق الثواب من اجتهد عمره في الطاعات
صدر منه ذنب ينافي التقوى وقتا ما من غير توبة وهو مما لا يقبله العقل
الصريح اذ يستقبح ان يقال للعبد انك وان امتثلت امري لكنك لا تستحق
الثواب الموعود لانك كنت عاصيا في الامر الآخر الذي هو غير شرط في
الامتثال وكذا يستقبح ان يقال لم اعاقبك على العصيان من غير ان انقص من عقابك
بسبب الامتثال وايضا المشقة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به من غير عوض
ظلم وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى كما قالوا في بيان استحقاق الثواب بالاعمال
ومجرد دفع العقاب على الترك لا يصلح ان يكون عوضا من المشقة الحاصلة

لفعلها

لفعلها اذ ذلك لا يدفع لزوم الظلم تعالى عنه وايضا لا عقاب على ترك النوافل
فيلزم ان لا يكون لفعلها ثمرة لغير المتقي على مذهبه وهو ظلم تعالى عنه نعم
الفرق بين الصحة والقبول واشتراط التقوى في القبول مما يمكن ان يقال به
على تقدير القول بعدم الاستحقاق راسا كما هو مذهب الاشاعرة والكعبي
لانه على هذا المذهب يكون الثواب على العبادات بمجرد التفضل من غير مدخلية
الاعمال ويجوز ان يكون شرط التفضل بالثواب التقوى من غير مفسدة
لكن هذا المذهب باطل بالدلائل العقلية والنقلية كما هو المقرر في الكتب
الكلامية ولم نطلع على كونه مذهبا لاحد من اصحابنا رضوان الله عليهم في
توجيه كلامهم من يوهم عبارته ذلك انشاء الله والظاهر ان اصل هذا القول كان
من بعض العامة القائل بمذهب الاشعري والكعبي والعجب من السيد رضي الله عنه
كيف تابعه في هذا القول مع انه لم يقل بمذهب الاشعري والكعبي فان قلت
لعل السيد رضي الله عنه يقول بان العبادة لغير المتقي يكون مسقطا للعقاب
الحاصل بسبب المعاصي ولا يكون موجبا للثواب فلا يلزم الظلم تعالى عنه قلت
هذا غير ما نسب اليه كما يشعر به عبارة القواعد المنقولة انفا فهذا الاحتمال
مجرد احتمال غير معلوم القائل ومع بعده في نفسه يلزم القائل بهذا القول
بحصول الثواب على العبادة لغير المتقي وصيرورته متقيا بدون التوبة
بعد دفع عقاب ذنوبه بسبب العبادة وهو ايضا بعيد مع انه يمكن ابطاله

بالآيات والاخبار الدالة على حصول الثواب لغير المتقي ايضا بفعل العبادة
مع ان التحقيق وجود الواسطة بين المتقي والفاسق فان المتقي من لم
يصدر منه ما ينافي التقوى او صدر ولكن تحقق منه التوبة المكفرة من الله
تعالى فلا يصدق على من لم يصدر منه ذلك او صدر وتحقق منه التوبة
اتفاقا واشتراط التقوى بهذا المعنى في حصول الثواب يستلزم ان لا يكون لغير
المذنب اختيارا خوفا منه تعالى ثواب على العبادة وعقاب عليه حتى يقال بان فائدتها
التكفير وهو يستلزم الظلم في حقه تعالى الله عنه واما النقل فيدل عليه كل ما دل
على ترتب الثواب على فعل العبادة او على الوجه الصحيح المجزي فان الفاسد لا ثواب
له ولا اعتبار له عند الشارع مثل قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة الآية وقوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى الذين هاجروا في الله من بعد ما
ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولاجر الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون وقوله
تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع
اجره على الله وقوله تعالى والذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون
ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم
كمثل جنة بربوة الآية وقوله والذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا

وعلانية

وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون الى غير ذلك
من الآيات والاخبار الكثيرة ووجه الاستدلال في الجميع انه تعالى وعد ما
وعد على تلك العبادات اذا وقعت على وجه الصحة مطلقا فلو كان التقوى
شرطا للقبول لزم خلف وعده تعالى وهو محال وتقييد حصول الثواب
الموعود في جميع تلك الآيات والاخبار بالمتقي دون غيره يحتاج الى دليل
قوي وقد عرفت حال دليله بل نقول يدل قوله تعالى وما منعهم ان تقبل
نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى
ولا ينفقون الا وهم كارهون يدل على ان المانع من قبول نفقاتهم محض
فيما ذكر فلا يكون مطلق الفسق مانعا فتامل فيه وكذا يدل عليه ما يدل
على كون العبادات مكفرة للذنوب من الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات وغيرها مما لا يعد ولا يحصى وكذا يدل عليهما روي
في الكافي بطريق حسن عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله
عليه السلام قال من قبل الله منه صلوة واحدة لم يعذبه ومن قبل منه حسنة
لم يعذبه وكذا ما رواه فيه عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله مثل الصلوة مثل عمود الفسطاط فاذا ثبت العمود نفعت الاطناب
والاوتاد والغشاء واذا انكسر العمود لم ينتفع طنب ولا وتد ولا غشاء
وكذا ما رواه فيه ايضا عنه عليه السلام في قول الله عز وجل ان الحسنات يذهبن

السيئات فی الصلوة المؤمن بالليل يذهب بما عمل من ذنب النهار وكذا
ما رواه عنه عليه السلام من صلى ركعتين يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه
وبين الله ذنب وكذا ما رواه عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الصلوة ميزان من وفى استوفى وكذا ما رواه عن ابي جعفر عليه السلام
قال اول ما يحاسب به العبد الصلوة فان قبلت قبل ما سواها الى غير ذلك
من الروايات الكثيرة وبالجملة يحصل الجزم من العقل والنقل من الآيات
والاخبار بحصول الثواب في الجملة بفعل العبادة على الوجه الشرعي وان
التقوى بمعنى الاتيان بجميع الاوامر والاجتناب عن جميع المناهي ليس
شرطا في ذلك وان كان شرطا في حصول الثواب على الوجه الاكمل واما
الاسلام والايمان بمعنى التصديق والاذعان القلبي بجميع ما ثبت
في كل منهما فهما شرطان في الصحة ايضا كما يعلم من الروايات الدالة على عدم
صحة العبادة من المخالفين وادعى عليه الشهيد الثاني الاجماع كما نقله
عنه صاحب المدارك نعم ظاهر ما ورد في بعض الروايات والآيات من التشبيه
تارك بعض العبادات كافرا كتارك الصلوة والحج والزكوة ربما يشعر بان
لخصوص تلك العبادات مدخلا في حصول الثواب على الاعمال الاخر
وصحتها لانه لا ثواب للكافر لعدم صحة عباداته لكن يمكن ان يكون
التشبيه المذكور للمبالغة في الاوامر المذكورة والاتيان بتلك الافعال
فكانه

فكانه صار في تركها كمن تركه الكافر كما قال المص قدس سره في آية الحج
وغيرها كما سيجيء والله تعالى يعلم قوله ويمكن ان يقال الاظهر في هذا ان يكون عدم
قبول القربان من احدهما باعتبار عدم صحته في شريعة آدم عليه السلام قوله
ينافي تلك العبادة كالسكر المنافي لصحة الصلوة كما سيجيء في الآية الآتية
والزنا المنافي للصوم والحج والاعتكاف والصلوة في ملك الغير وتوابع
عدم رضا المالك المستلزم للغصب المنهي عنه الى غير ذلك ويحتمل الآية وجها آخر
وهو ان يكون المراد بالقبول على الوجه الاتم بمعنى الترتب الثواب الكامل على
انك قد عرفت انه يحتمل القول باختصاص اشتراط التقوى لمطلق القبول
بشريعة آدم عليه السلام وان كان ظاهره هو في الآية عمومه بالنسبة الى جميع الشرايع
فتامل قوله او يخص بما هو الافضل هذا الوجه ذكره القاضي وليس مذكورا
في تفسير المراد كلا الوجهين مذكوران فيه كما يوهم ظاهر العبارة ثم لا
يخفى عليك ان الظاهر ان المراد بالحديث المبالغة في النهي عن القتل بغير حق
حتى كان الانسان مامور بالمقتولية دون القاتلية كناية عن الخلاص
منها بما يستتبع كونها سببا للضرر والهلاك في الدنيا فكيف بالقاتلية والله تعالى يعلم
الى انه ينبغي ان لا يكون الغرض في الدفع القتل فلا دلالة في الحديث على كون
الاستسلام مخصوصا بما هو الافضل كيف ووجوب الدفع عن النفس عقلا وشرعا
ينافي ذلك فتامل قوله فان وجوب حفظ النفس على الوجوب نفع الضرر

القبول

عن النفس عقلا وانما اثبت الوجوب العقلي فلا يمكن في شيء من الشرايع اباحة
التسليم الذي ينافيه بل التسليم هو قتل النفس فكيف يمكن القول باباحته
في شريعة آدم على نبينا وآله وعليه السلام فان قلت وجوب حفظ النفس عقلا
ينافي وجوب الجهاد والتمكين من القصاص والحد شرعا قلت لا نسلم المنافاة
بين وجوب حفظ النفس ووجوب الجهاد اذ هو ليس قتل النفس بل هو
دعوة الى الاسلام بالسيف وحماية عن حوزته ولا جزم لاحد بالهلاك
في الجهاد فان النصر بيد الله وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله
بل لا يبعد ان يقال ان في الجهاد عند وجوبه حفظ النفس والدين ولا
محافظة على النفس في التخلف عنه فان في غلبة الكفار على اهل الاسلام
فساد الابدان والاديان وهو وان استلزم غالبا شهادة بعض المسلمين
والضرر عليهم لكن يجب ارتكاب اقل الضررين والحاصل ان وجوب
حفظ النفس عقلا انما هو فيما يتحقق به المحافظة وترك الجهاد ليس
كذلك واما التمكين من القصاص والحد فانما هو لدفع الفساد في
الارض ومفسدته اعظم من مفسدة التمكين بل لدفع ضرر اعظم من
هذا الضرر وهو ضرر العقاب فان الضرر الدنيوي هين عند الضرر
الاخروي اعاذنا الله منه والحاصل ان المكلف فعل فعلا بسوء اختياره
يلزمه وصول احد الضررين اليه اما الدنيوي او الاخروي ويجب عليه
التمكين

التمكين المذكور لدفع ضرر اعظم ووجوب التمكين بسبب سوء اختيار
المكلف لا ينافي وجوب حفظ النفس عقلا فان المنافي له هو وقوع تكليف
ينافيه ابتداء فان وجوب حفظ النفس يستلزم الانتهاء عن امثال
تلك الامور الباعثة على هلاك النفس وقس على ذلك امر بني اسرائيل بقتل
انفسهم لقبول توبتهم عن اتخاذهم العجل بل لو تم منافاة وجوب حفظ
النفس للجهاد والتمكين المذكور لزم الاشكال على تقدير الوجوب الشرعي
ايضا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فينبغي المصير الى الجمع بما
ذكرناه فتامل قوله لا للدفع ايضا وان انجر بالاخرة فان الفضل في
الدفع ينبغي ان يكون مجرد الدفع باي وجه امكن طلبا للتخلص دون القتل
لان ارادته قبيح وهذا الوجه ذكره في ك عن السيد المرتضى قدس الله
روحه ونقل عن ابن عباس وجماعة انهم قالوا معنى الآية لئن بسطت
الي يدك سبيل الظلم والابتداء وقالوا انه قتله غيلة بان القى عليه
وهو نائم صخرة شدخه بها وقال في التبيان معناه لئن بدأتني بقتلي
لم ابدأك لا على اني لا ادفعك عن نفسي اذا قصدت لقتلي هذا قول
ابن عباس وجماعة وقيل انه قتله بان القى عليه وهو نائم صخرة شدخه
بها انتهى وهو يدل بظاهره على ان القول بانه قتله بان القى عليه لغير
ابن عباس ونقل في ك والتبيان ان الوجه الذي ذكره المص قدس سره ان

الى القتل ٣

الدفع لم يبح لبعده عن الحس ومجاهد والجبائي ثم قال في التبيان فان
قيل كيف يجوز هذا الوجه وفيه اطماع في النفس قلنا ليس فيه شيء من
ذلك لانه يجري مجرى قول القائل لئن ظلمتني لم اظلمك ولئن امرتك
في امر علم اقبح في امر ابلغ في ذلك تشابه الزجر والردع عن القبيح لان
القبيح منفر عن نفسه صارف عن فعله انتهى ولا يخفى عليك انه وان
اندفع بما ذكره في الجواب الايراد المذكور ولكن يتوجه عليه الايراد الذي
ذكره المص قدس سره حيث سلم اولا ان الدفع عن النفس واجب
بحكم العقل فافهم قوله من آخر الآية حيث يدل على ان ارسال الغراب انما
هو لتعليم كيفية الدفن وان جسد الميت سوءة ينبغي ان يوارى على اول التراب
قوله والخاطبون الى ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد بقوله سكارى سكر الشراب
وقالوا انها نزلت قبل تحريم الخمر قال في آ وروى ذلك عن موسى بن جعفر
عليهما السلام وربما يستشكل هذا بان السكر يتحقق بزوال العقل ومن
ليس له عقل زال عنه التكليف فكيف يجوز نهيه عن الصلوة حال السكر
واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه المص قدس سره هنا وهو ان
المراد بالسكر السكر الذي لا يزول معه العقل فانه ليس كل سكران لا يعقل
فان قلت قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون ينافي ذلك المعنى فان من لا يعلم
ما يقول فقد زال عقله قلت في اول شرب المسكر لم يزل عقلهم الا انهم

علموا

علموا انهم لو شرعوا في الصلوة لزال عقلهم في الاثنا فالمكلف هو السكران
قبل كمال السكر بالنهي عن قرب الصلوة حين العلم بحصول كمال السكر
في الاثنا والى ذلك اشار المص بقوله حين علموا ان لو شرعوا في الصلوة
لزال واقول هذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ السكارى اذ الظاهر
منه من اتصف به ولو بوجه ما عرفا وعدم صدقه على شارب
المسكر قبل ظهور اثره في الجملة فهو لا يصدق على من لا يظهر اثره زوال
العقل في الجملة فيه ومعه يزول التكليف الا ان يكون المراد ان مع
زوال العقل في الجملة لم يزل التكليف وانما يزول مع زواله بالكلية
يرد عليه انه يلزم على هذا سقوط التكليف بالصلوة اداء في بعض
الصور وهو ما اذا علم زوال العقل في جميع وقت الصلوة ولم
يقل به احد مع انه يشكل ح وجوب القضاء عليه اذ المشهور انه فرع
الاداء الا ان يقال ان القضاء ليس فرعا الوجوب الاداء بل هو بامر جديد
كما هو التحقيق وايضا يمكن ان يقال بالسقوط واخراج وجوب القضاء
هنا ايضا من قاعدة كونه تابعا لوجوب الاداء كما قالوه في النوم لا يقال
انه لا يحصل له العلم واليقين بزوال الشعور بالكلية في ثاني الحال بل
ينبغي له الشروع في الصلوة فان عرض له السكر المبطل يكون ذلك كاشفا
عن عدم الصحة وتعلق وجوب القضاء والا فلا لمجرد الظن الحاصل

له باعتبار العادة ونحوها لا ينفع في هذا المقام لانا نقول هذا مع
انه خروج عن مقتضى توجيه الخطاب بهذا الوجه يرد عليه سقوط الاداء في
ما اذا كان في اول الوقت مسلوب الشعور فتامل وربما قرر ظاهره
انه ليس مراد المص قدس سره ان المكلف هو السكران العاقل بعدم
قرب الصلوة حال عدم العقل اذ لم يندفع بهذا الاشكال الوارد في
هذا المقام لان متعلق النهي اذا كان الصلوة وقت سلب الشعور
فكيف يكون هو مكلفا ح بعدم فعلها اذ الشعور فكيف يكون مع عدم الشعور مكلفا
والعقل شرط التكليف حين التعلق هنا ولا ينفع الشعور قبله الحال
الشعور قبله اذ الشعور السابق لو كان مصححا للتعلق فلا حاجة الى
القول بكون المكلف هو السكران العاقل بل يمكن القول بانه نهي
السكران والتكليف هو النهي عن قرب الصلوة وقت السكر وزوال
الشعور واعلم انه اكتفى في ك والتبيان في الجواب بتعلق الخطاب
الى السكران الذي لم يخرج من نقصان العقل الى ما لا يحتمل الامر والنهي
ولم يتعرضا لضميمة ما ذكره المص ويرد على هذا الوجه الاشكال بالمنافاة
ذلك قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون فانه قرينة زوال العقل ومعه
لا تكليف فينبغي ضم ما ذكره المص قدس سره حتى يدفع المنافاة
ولئلا يرد عليه انه اذا كان السكران مكلفا فكيف يجوز ان ينهى عن الصلوة

في حال

في حال سكره مع ان عمل المسلمين على خلافه حتى يحتاج الى الجواب بما ذكر
فيهما اولا بانه منسوخ وثانيا بانه نهي عن الصلوة مع الرسول صلى الله عليه وآله
لتعظيمه له وتوقيرا مع ان النسخ على خلاف الاصل ولا يرتكب الا لضرورة
والاحكام الأخر غير منسوخة والجواب الاخير يستلزم صحة صلوة السكران
منفردا قبل نزول تحريم الخمر وهو غير معلوم القائل لانها اذا لم يكن منهيا
عنها تكون داخلة في المأمور بها بالاوامر المطلقة وذلك يستلزم
الاجزاء مع ان شيئا من الجوابين لا يدفع الاشكال على ما قررناه من
منافاة ذلك لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون والصواب في توجيه
الخطاب ان يقال ان تعلق التكليف فرع فهم ما تضمنه الخطاب وهو يستلزم
الشعور بوجه ما ومتعلقه اذا كان امرا بالاتيان بفعل في وقت لم
مع ذلك استمرار الشعور على وجه يمكنه تادية المأمور به على وجهه واما
اذا كان نهيا فيكفيه مجرد فهم الخطاب بوجه ما ويكفي السابق في شعوره
وح نقول ان السكران لم يزل شعوره بالكلية في الغالب بحيث لا يفهم
الخطاب بوجه ما وان زال شعوره عن الاتيان بالمأمور به تاما الا
واما السكران الذي قد زال شعوره بالكلية بحيث لا يفهم الخطاب
اصلا فلا بعد في عدم دخوله في الخطاب اذ هو فرض نادر ومع ذلك
فهو لا يفعل الصلوة اذ الاتيان بالفعل فرع الشعور في الجملة فلا تكليف

فى تكليف فى حقه بالنهى عن قرب الصلوة اذا التكليف فرع الشعور
المتمكن ويجب عليه القضا بعد زوال السكر لعموم من فاته فريضة
فليصلها باعتبار تحقق الفوت حقيقة فى حقه لا باعتبار عدم صحة
ما فعله فى ايام السكر الذى هو بمنزلة الفوت للمكلفان بحمل كلام المص
قدس سره على هذا المعنى وكذا كلام ق والتبيان بان يكون المراد من
قولهما من غير ان يخرج من نقصان العقل الى ما لا يحتمل الامر باعتبار
التكليف المستلزم للشعور على وجه يمكنه الاتيان بالمامور به ايضا
كما قلناه فان المراد ههنا احتمالها من حيث فهم الخطاب لا من حيث العمل
فى الامر ايضا لكن جوابهما عن الاشكال باستلزام ذلك كونه مكلفا
بالصلوة فكيف يتعلق النهى يدل على ان مرادهما ليس ما ذكرناه والا فلا
وجه لورود حتى يجاب بما ذكر ومن ذلك يعلم انه على تقدير حمل السكر
فى الاية على سكر النوم كما يجئ انه يعلم من الرواية الصحيحة لا وجه للاشكال
بان النائم اذا كان مسلوب الشعور لم يكن مكلفا فلا معنى لتعلق
النهى به وان كان ذا شعور فلا معنى للنهى عن فعل الصلوة فى تلك
الحال حتى يعلم ما يقول وذلك ظ لان تعلق التكليف بالنهى يستلزم
الشعور فى الجملة بحيث يفهم الخطاب وصحة الصلوة موقوفة على تحقق الشعور
حتى يعلم ما يقول وفوت مرتبة الشعور الملزوم لعدم صحة الصلوة

والاولى من غير ان يفهم الخطاب لسرها و اوصنا
و اوه ها و حطاب الامر باعتبار التكليف

لسبب

بسبب النوم الذى لم يسلب الشعور بالكلية لا يستلزم عدم تعلق التكليف
بالصلوة لانه متمكن من دفع تلك الحالة بتجدد الحالة النوم بالكلية فلا يلزم
سقوط التكليف بالصلوة الى فى حقه بخلاف سكر الشراب اذ زواله غير
مقدور للمكلف وذلك يستلزم سقوط التكليف بالاداء كما قلنا
فى بعض الصور الجواب الثانى ان النهى انما ورد عن التعرض للسكر فى حال
وجوب اداء الصلوة عليهم كذا فى ق والتبيان واقول يرد عليه ما اورده
فى كنز العرفان من ان النهى صريح عن قرب الصلوة لا السكر انتهى فان
قيل مراد المجيب ان النهى عن الصلوة حال السكر مع ان الصلوة مامور
بها يستلزم حرمة السكر وقتها قلنا فهم ذلك بعيد من الاية مع ان الا
ستلزام انما يتم فى السكر المفرط لا السكر مطلقا ولعل الجواب الثانى
مشير الى هذا الجواب وليس المراد النهى عن قربان الصلوة وانما المراد النهى
عن الافراط فى الشرب انتهى على انه لا بد من ضم التعرض للسكر قبل وقت
الوجوب فى الجملة من باب المقدمة واعلم انه لا يمكن للمجيب القول بكون
ظاهر الاية مرادا ايضا بان يكون يفهم من ظاهرها عدم صحة صلوة السكران غير
العاقل ومن لازمها حرمة السكر المنافى لانه على هذا لم ينفع هذا الجواب
فى دفع الاشكال فح ونقول لمن ارتكب المنهى عنه وزال عقله ثم
ثم صلى فى تلك الحال لم يكن صلاته منهيا عنها فى الاية والا لتوجه الاشكال

فى توجيه الخطاب ولا ينفع هذا الجواب فينبغى اما التزام ان عدم صحتها
ح يفهم من غير الاية او التزام انه يفهم من النهى عن التعرض للسكر حال
وجوب اداء الصلوة فانه كاشف عن عدم الصحة اذا فعلت حال السكر
بمعنى انه لم يتعلق بهم حال السكر امر على الحق لخروجهم عن حد التكليف
لكن يفهم من النهى عن تعرض للمنافى عدم الصحة ان فعلت بعد حصوله
فافهم واما الايراد على هذا الجواب بان اكثر المفسرين قالوا انزلت قبل
تحريم الخمر عندهم كما ذكر فى كنز العرفان ايض فلا وجه لما ذا التحريم فى
الجملة فى بعض الاوقات كما هو اللازم من هذا الجواب لا ينافى القول بكون
النزول قبل التحريم على الاطلاق كما هو مراد المفسرين فانه قد فهم عاقل نقل
اولا من ق ان من فسر السكر بسكر الشراب قال بكونه نزولا الاية قبل تحريم
الخمر ولما توجه عليهم الاشكال فى توجيه الخطاب ذكروا فى الجواب عنه
وجوها ومنها هذا الجواب فينبغى صحة هذا الجواب مع ملاحظة القول
الاول المنقول عنهم وايض هذا القول هو المذكور فى التفاسير المتداولة
دون القول بان المراد النهى عن السكر مطلقا اذ هو مناف للصلوة مع انه
لا وجه للاستلزام ح ومن الغرائب انه مع ذلك قال وفى الاية احكام
كثيرة الاول تحريم السكر لكونه منافيا للواجب الثانى نقضه للوضوء الثالث
ابطاله للصلوة الجواب الثالث ما نقل عن الجبائى وهو ان النهى انما دل

على

على ان اعادة الصلوة واجبة عليهم ان ادوها فى حال السكر واقول
تحقيق هذا الجواب يرجع الى ان النهى فى الحقيقة لم يتوجه الى السكران
بعدم الفعل بل فائدة النهى هو ان يعلم السكران بعد زوال سكره
ان صلواته التى فعلت وقت السكر وقعت غير صحيحة لكون النهى فى نفس
الامر كاشفا عن عدم الصحة وهذا مع انه بعيد غاية البعد يرد عليه
ما اوردنا على الوجه الاول وظهر من تضاعيف الكلام انه ينبغى حمل
الاية على سكر النوم حتى لا يتوجه شئ فان قلت سقوط تكليف السكران
بالاداء فى بعض الصور لازم على كل تقدير سواء قلنا ان المراد بالاية
سكر النوم فقط ام لا اذ لا تكليف قبل وقت الوجوب وتعلقه بعد
فرع الشعور خصوصا مع ملاحظة ما مر ان التكليف بالاتيان بالفعل
يستلزم الشعور بادائها تامة الافعال لانا نقول لخروج المكلف فى وقت
تعلق الوجوب عن قابلية تعلق التكليف بسبب سوء اختياره لا ينافى
تعلق التكليف به فى نفس الامر بمعنى عدم قبح المؤاخذة على ترك المامور
به فانه فرغ التمكن من الشعور وعدم احداث المنافى من جانب الامر وفى
حكمه مجنون فعلا يستلزم سقوط التكليف وقت تعلق الوجوب كالنوم
مثلا لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق واما ما احدثه المكلف فى نفسه
بدون اذن الامر بل مع نهيه كالسكر مثلا فهو لا يستلزم السقوط اذ لا

وبعض الصور لا الا اذا قدر و عدم الشعور ... سقوط التكليف بالاداء و ... الا ان يعنى ... ٢٠١٥

يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث كان متمكنا من عدم احداثه ولا امر
بالتجويز واذا كان تعلقه بجائز بحسب نفس الامر فالنهى عن المامور به
فى تلك الحال لخطاب الشرع كما هو اللازم على تقدير تفسير السكر بما يشمل
سكر الشراب يكون دليلا على السقوط فينبغى القول بعدم حصول المؤاخذة
بحسب نفس الامر بترك الصلوة فى حال السكر لو لم يتمكن من القضاء بان مات
فى اثنائه ولا اظن احدا يجترئ بالقول به واما على تقدير تفسير السكر
بسكر النوم فقط فلا يقبح المؤاخذة على ترك الصلوة بسبب سكر الشراب
فى المثال المفروض باعتبار عدم احداث الامر ما ينافى الاتيان بالمامور
به والتجويز امرا يستلزمه فان المكلف فعل فعلا بسوء اختياره واخرج
نفسه بدونه اذن الامر عن قابلية تعلق الخطاب وقت الوجوب بزوال
الشعور فان قلت عدم قبح المؤاخذة مع تعلق النهى بصلوة السكران
فى صورة موته فى السكر مثلا انما هو باعتبار انه فعل فعلا بسوء اختياره
حتى صار الامر فى حقه عبثا قلت مجرد جعل المكلف نفسه عرضة
لتعلق التكليف بالنهى من جانب الشرع بدل الامر مما لا يدفع قبح
المؤاخذة لان النهى ح فى حقه خطاب اصلى وهو دليل سقوط التكليف
بالامر فكيف ينتفى قبح المؤاخذة بترك المامور به فان قلت فقد علمت
ان من فسر السكر بسكر الشراب قال بان نزول الآية قبل تحريم الخمر ولعله

كان الحكم قبل نزول التحريم كذلك قلت ان كان المراد اختصاص هذا
الحكم بقبل نزول التحريم فينبغى القول بنسخ حكم النهى ايضا وهو خلاف
الاصل ولا يرتكب الا من ضرورة وان كان المراد انه لا نسخ فى حكم النهى
لبقائه بعد نزول تحريم الخمر ايضا ونزول الآية قبل تحريم الخمر انما هو
باعتبار عدم دلالتها على التحريم مطلقا بل على الجواز فى الجملة فهو مع بنائه
على النسخ الذى هو خلاف الاصل يستلزم سقوط العقاب بترك اداء
الصلوة حال السكر فى بعض الصور كما قلناه لا يقال فلم حكمت سابقا
بانه لا يكفى فى تعلق التكليف الشعور قبل وقت تعلق الخطاب بل لا بد
من الشعور وقته لانا نقول انما قلنا ذلك فى تعلق خطاب النهى
بصلوة السكران فانه فرع تحقق السكر ومع عدمه لا تعلق للنهى
واذا كان المتعلق وقت السكر فلا يكفى الشعور قبله واما فى تعلق
الامر باداء الصلوة مثلا دخول الوقت فيكفى الاقتدار والتمكين من
الامر وعدم تجويز المنافى وليس ذلك فرع عدم الشعور حتى لا يكفى
الشعور السابق فتامل فانه دقيق فان قلت اذا كان السكران مكلفا
بالصلوة فينبغى صحتها ان فعلت على وجهها والا فينتفى فائدة التكليف
ولم يقل احد بصحة صلوته وان لم يكن النهى من الآية شاملا له قلت
السكران غير العاقل لا يمكنه اداء الصلوة على وجهها وعدم الامكان

اذا كان مستندا الى نفسه من غير تجويز للامر لا ينافى حصول العقاب
بالترك او ما فى حكمه وهو التكليف واما الذى يمكنه الصلوة على
وجهها فظاهر بعض عبارات الاصحاب صحة صلوته ان فعلت على الوجه
الشرعى حيث قيدوا وجوب القضاء على السكران بغير العاقل بعضهم
ذكر فى دليل الحكم ما يدل على ذلك وهو الظاهر من كلام المص قدس
سره فيما سيجئ من ذكر دلالة الآية على تحريم دخول شارب الخمر الذى
يعقل اذا علم عدم عقله بعد الدخول فى الصلوة والحكم بذلك مشكل
لان تعلق التكليف لا ينافى عدم الصحة ان فعلت على وجهها
لاحتمال ان يكون انتفاء السكر فى الجملة شرطا لصحتها فغاية
التكليف ح هو مجرد ترتب العقاب على عدم صحة الفعل بانتفاء شرطها
بسوء اختيار المكلف مع انه قد ورد فى الكافى وعقاب الاعمال
روايات كثيرة بان من شرب مسكرا لم يقبل الله منه صلوته اربعين
يوما وفى بعضها لم يحتسب له صلوة اربعين يوما وان امكن حمل
تلك الاخبار على المبالغة فى نفى القبول الكامل او على الاعم منه
ومن القبول فى الجملة الذى هو معنى لما الصحة بمعنى انتفاء الصحة
ومطلق القبول ما دام يصدق عليه عرفا انه سكران وانتفاء القبول
الكامل الى تمام الاربعين وحملها على نفى القبول وان كان الفعل

صحيحا بمعنى انتفاء العقاب على الترك مع انه خلاف ظاهر عدم الاحتساب غير
مستقيم على ما مر تحقيقه من عدم انفكاك الصحة والاجزاء عن حصول ثواب
ما وان امكن الانفكاك بالنسبة الى الحصول مرتبة الثواب وهو معنى القبول
الكامل ويمكن القول بان عدم صحتها وقبولها معلق على عدم التوبة ومعها
يكون ما فعله صحيحا ومقبولا وان فعلت وقت الاتصاف بالسكر فى الجملة
ولا يبعد فهم ذلك من عموم الروايات الواردة فى التوبة من ان التائب من
الذنب كمن لا ذنب له فاذا انتفى حكم المنافى شرعا يمكن القول بتحقق
الشرط الصحة والقبول ايض بل لا يبعد فهم ذلك من خصوص بعض الروايات
مثل رواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله عليه السلام قال
من شرب مسكرا انحبست صلوته اربعين يوما وان مات فى الاربعين
مات ميتة جاهلية فان تاب تاب الله عليه والغرض ههنا مجرد نفى الاستبعاد
فى كون الاتصاف بالسكر بوجه ما وان لم يزل العقل منافيا لصحة الصلوة
وقبولها فينبغى تتبع الدلائل مع التامل البالغ للظفر بما يصلح تاسيسا
لبناء حكم شرعى مع انه ليس كبعيد اذ يجب على المكلف كف النفس عن موجب السكر
شرعا ثم نعود الى تفسير الآية فنقول قد ظهر مما قلناه انه ينبغى حمل الآية على سكر
النوم فقط حتى لا يتوجه الاشكال بوجه ولا يلزم القول بالنسخ فى الجملة
الذى هو خلاف الاصل ولا يرتكب من غير ضرورة والسكر يستعمل حقيقة

في النوم لانه في اصل اللغة سد الطريق والمجرى كما في ق وغيره لاشك
ان عند النوم تنسد طرق المعرفة ويمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة
فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الى ظاهر البدن واستعماله في سكر
الشراب اكثر في العرف ولعل هذا الذي ذكر سكر النوم في بعض كتب اللغة
مثل الصحاح وذلك هو الباعث لقول الزمخشري في الاساس ومن المجاز
دان به سكر النعاس مع ان المجاز فيه لا يجب القول بعد شهادة مثل شيخ
الطوسي والطبرسي وغيرهما بانه حقيقة في السد وايضا استعمله فيه كثيرا
في السنة الشعراء البلغاء كقول الطرماح تخافة ان يرين النوم فيهم بسكر
سناته كل الزيون وقال عمر بن ابي ربيعه بينما انظرها في مجلس اذ رماني
الليل منه بسكر لم يرعني بعد اخذي هجعة غير ريح المسك منها والقطر
والاستعمال الحقيقة وعلى تقدير تسليم كونه مجازا لغويا في النوم يمكن ادعا
كونه حقيقة عرفية فيه وللحقايق العرفية مقدم على اللغوية وبعد
التنزل فيمكن حمل الخطاب في الاية على هذا المعنى لعدم الاحتياج الى التكلف
في تصحيحه كما عرفت مع انه نسب في تفسير السكر في الاية بالنوم فقط
الى ابي جعفر ع وهو يوافق ما في تفسير علي بن ابراهيم وفي رواية زيد الشحام
قال قلت لابي عبد الله ع قول الله عز وجل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فقال السكر النوم وفي صحيحة زرارة عن الباقر ع ولا تقم الى الصلوة

ولا

ولا متناعسا ولا متثاقلا فانها من خلال النفاق فان الله عز وجل نهى
المؤمنين ان يقوموا الى الصلوة وهم سكارى يعني سكر النوم والقول بظاهر
الروايات متعين فلا وجه لحمل السكر في الاية على سكر الشراب او على الاعم من
سكر الشراب والنوم كما يوهم ظاهر عبارة المص هنا والقاضي نظر الى اطلاق
الاية وعدم وجه ظاهر للتخصيص وحمل تلك الروايات على ان سكر النوم ايضا
داخل في الاية فهو تفسير بالفرد الخفي للاشعار بدخوله في الاية فانك قد عرفت
وجه التخصيص وظهور الروايات في ذلك والخروج عن ظاهرها لا يجوز بغير
ضرورة ولم يثبت صحة ما نسب في ق الى موسى بن جعفر ع من ان المراد سكر
الشراب ونزل الاية قبل تحريم الخمر قوله ولهذا اوجب الفقهاء الحاقا بحكمهم
بوجوب القضا مطلقا عليه انما يصح مع عدم صحة صلوته والا فينبغي تفصيلهم
ذلك بمن لم يصل بل لا احتاج لهم الى ذكر قضاء السكران لدخوله تحت
قولهم يجب القضا على كل من فاتته فريضة واعلم انه قال في الذكرى لو زال
عقل المكلف بشيء من قبله فصار مجنونا او سكر فغطى عقله او اغمي عليه
لفعل فعله وجب القضا لانه مسبب عن فعله وافتى به الاصحاب وكذا النوم
المستوعب وشرب المرقد ولو كان النوم على خلاف العادة فالظاهر التحاقه
بالاغماء وقد نبه عليه في المبسوط انتهى اقول هذا الحكم ظاهر في السكران
واما في غيره ففيه تامل اذ كون ذلك سببا عن فعله لو اقتضى عدم السقوط

لزم ذلك فيما لو اتفق ذلك بفعله ايضا غير عالم به مع انه حكم بانه لا قضا عليه
كما يجيء الا ان يكون المراد انه مسبب عن فعله عمدا فيكون داخلا تحت العامد
لجهل الاعتبار وفيه ايضا تامل اذ صدق العامد على مثل ذلك غير واضح ويمكن
ان يكون مراده ان النصوص المتضمنة لوجوب قضا الفائتة متناولة بعمومها
لهذه الصور مع عدم شمول دلائل السقوط الواردة في المجنون والمغمى عليه
لها اذ الظاهر منها الجنون والاغماء العارضان لا بسبب فعل من المكلف
عمدا وفيه ايضا تامل لاطلاق تلك النصوص والتقييد يحتاج الى دليل
والظهور ممنوع مع انه يشكل الحكم فيما لو اتفق الجنون الذي حصل بحيث له
يحصل له الافاقة بسبب تناول الدواء اختيارا عالما به وخرج عن حد
التكليف فكيف يجب عليه القضا اللهم الا ان يكون مراده غير تلك الصورة
او يوجهها بوجوب على الولي بعد الممات والحكم به عدم تعلق الوجوب على المجنون
في حال الجنون ايام الجنون لعدم كونه مكلفا بمجرد كون فعله مستندا الى سوء
اختياره مشكل وان احتمل القول بعدم وجوبه على الولي وان فائدة الوجوب
ح انما تظهر في العقاب الاخروي فقط ويظهر مما ذكرنا حال ما ذكره في
المدارك بعد نقل قوله في الذكرى لانه مسبب عن فعله والاعتماد في ذلك
على النصوص المتضمنة لوجوب قضا الفوايت المتناولة بعمومها لهذه الصورة
ثم قال في الذكرى لو تناول الغذاء غير عالم بذلك او اكل غذاء مؤذيا لا يعلم

به

به او سقي المسكر كرها او لم يعلم كونه مسكرا او اضطر الى استعماله فزال
عقله فهو في حكم الاغماء لظهور عذره انتهى وينبغي تخصيص الرواية بغير ما
علم كونه مسكرا وان احتمل الاطلاق ان قلنا بجواز تناول المسكر للتداوي
عن الضرورة كما هو مذهب بعضهم واورده المص قدس سره على هذا التعليل
في شرح الارشاد بانه ليس دليل القضا كونه حراما ولهذا يجب القضا على
النائم والناسي بل الظاهر هو الروايات وفوت ما اعتده الشارع من
العبادة الا ان يقال ليس دليله الا الاجماع وليس الا في الحرام وهو محل التامل
للعموم في عبارات الاصحاب مثل لا يجب من فاتته فريضة فليقضها
كما فاتته كما في كنز العرفان وغيره او اذا ذكرها كما في المنتهى فانه يفيد
العموم على الظاهر انتهى فاستثناء ما ذكر من اقسام السكر غير واضح نعم
الروايات بسقوط القضا عن المغمى عليه ظاهرة في سقوطه عن كل من
يصدق عليه ذلك ولو كان بتناول الغذاء لكن تلك الروايات معارضة
باخبار اخر تدل على القضا على المغمى عليه بعد الافاقة وحملت على الاستحباب
واحتمل المص قدس سره في شرح الارشاد حملها على ما كان بسبب منا ولشيء من
غير اكراه ولا ضرورة جمعا لكن هذا الوجه يأباه بعض تلك الروايات المصرحة
في اغماء المرض وان احتمل ان يقال ان الاغماء الحاصل بتناول الغذاء يعقب
المرض في الاكثر وان الاغماء في هذه مرض والاحوط القضا مطلقا كما حكم

به المصنف قدس سره هنا ما يقتضيه النظر في دلائل وجوب القضاء
واما تعلق التكليف بالاداء فمقتضى التحقيق على ما عملت ان خروج المكلف
عن حد التكليف بزوال الشعور من جانب الامر يسقط تعلق التكليف
بمعنى قبح المؤاخذة على الترك وكذا الجنون الامر صريحا المكلف امر ايلزمه
خروجه عن حده كالنوم او ما يجري مجرى الاذن الصريح كرفع التكليف
والعقاب عمن لم يعلم كون الدواء مؤديا الى زوال العقل فاذا كان المكلف
وقت تعلق الوجوب مسلوب الشعور بوجه من هذه الوجوه لم يتعلق به
وجوب ما دام كذلك فان زال تلك الحالة مع بقاء وقت الوجوب تعلق
به ح والا فلا واما اذا اخرج المكلف عن حده بسبب فعل من غير اذن
صريح وما يجري مجراه من الامر الشارع فلا ينافي ذلك التعلق التكليف به
وقت الوجوب وان كان مسلوب الشعور اذ لا قبح في العقاب ح بترك المامور
به على الحكم به الفطرة السليمة فالخطاب وقت الوجوب يشمله ايض وان لم يكن
بصفة المكلف لانه لم يتحقق من جانب الامر ما ينافي الاقدار والتمكين
وفايدته ح مجرد العقاب الاخروي بترك المامور به وليشعر بما ذكرناه ما ورد
في بعض الروايات ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وبهذا التحقيق مع ملاحظة
القول بتبعية وجوب القضاء لوجوب الاداء يظهر ما ذكره في الذكرى
في كلا الحكمين ولا يرد عليه شيء سوى ان التحقيق ان القضاء انما يجب بامر

جديد

جديد فتامل قوله وهو من وجد فيه الجنابة اي بالمعنى المعلوم شرعا
وقوله ولم يغتسل صريح في انه بعد الاغتسال لا يصدق عليه الجنب شرعا بمعنى
انتفاء احكامه بحقه وفيه ايماء الى عدم انتفاء جميع الاحكام قبله وهو
كذلك ايضا فان قلنا بكون التيمم رافعا الى وقت وجود الماء والتمكن من استعماله
والقول بان الاستثناء ظاهر في المتصل فيلزم صدق الجنب على المتيمم ايض
ففي الاية دليل على ان التيمم لا يرفع الحدث كما قال البيضاوي وهو مدفوع بان
عدم رفع الحدث مذهب اكثر وسلم ولا قائل به واما بالنسبة الى بعض الاحكام
فلا دلالة فيها على نفيه اذ لا ينافي ذلك صدق عليه في الجملة وقد عرفت ان
النزاع يرجع في ذلك الى اللفظي فتذكر قوله مذكرا او مؤنثا الى المراد
ان الجنب اسم جرى مجرى مصدر الذي هو الاجناب يستوي فيه المذكر والمؤنث
والواحد والجمع كما في قوم عزه قوله الا المسافرين لنبه ان هذا الاحتمال
الى علي عليه السلام وابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قوله لكن بالتيمم الى
والقرينة على التقييد تتمة الاية والظاهر ان مراده بالتيمم انما هو التيمم بالصعيد
المعروف اي التراب او مطلق وجه الارض ولما توجه الايراد بانه يلزم
ان يكون المذكور بعض المستثنى اشار الى دفعه بقوله وقيل العبور
لا غلبيته وحاصله ان وجه استثناء العابر فقط اغلبية الاحتياج
الى التيمم في السفر لانه مظنة اعواز الماء والتضرر باستعماله ثم انه تعالى ذكر

حكم المعذور مطلقا بقوله وان كنتم مرضى الى قوله الظاهر ان مفاد
الاية عدم المنع من دخول الصلوة جنبا قبل الغسل في حال السفر ويعلم من
غيرها ان ذلك قد يكون بالتيمم بالصعيد المعهود وقد يكون بغيره كغبار
الثوب ونحوه ووجه الاكتفاء باستثناء المسافر فقط ان بعض الصور
كعدم التراب ايض والتيمم بما يقوم مقامه يختص بغالبا ويصير الحاصل
انه لا يجوز لاحد قرب الصلوة حال الجنابة الا المسافر فانه يجوز له قربها
مع الجنابة بالتيمم او ما يقوم مقامه ثم ان هذا الكلام لما كان موهما الاختصاص
بالمسافر باعتبار جواز التيمم بالصعيد ايض ازال هذا سبحانه ذلك التوهم
بذكر الحكم العام بقوله وان كنتم مرضى الى مع ادخال المسافر فيه ليعلم انه لا تفاوت
في جواز التيمم بالصعيد مع تعذر الغسل بين المسافر وغيره وانما التفاوت
في انه قد يتفق للمسافر عدم وجود الصعيد ايض فينبغي له التيمم بما يقوم
مقامه بخلاف غيره ولعل لهذا قال في مجمع أريد بالجنب الذين لم يغتسلوا كانه
قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين
انتهى فلا دلالة في الاية على سقوط وجوب الصلوة اداء عند تعذر الماء والتراب
وما في حكمها كما هو المشهور فقول العلامة في المنتهى موافقا لما نقله عن
السيد المرتضى في المختلف في الاستدلال على هذا المدعى بقوله لنا على السقوط
قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا نهى عن القرب الصلوة

قبل

قبل الاغتسال ومع الفقد التيمم غير واضح مع ان الدليل اخص من الدعوى
اذ الفاقد للطهورين لا يلزم ان يكون جنبا الا ان يتمسك بعدم القول
بالفصل هذا كله مع ان الاية محل احتمال كما سيجيء اللهم الا ان يقال الغرض
الاستدلال بالاية مع ملاحظة انه معلوم من الخارج انه يجوز للجنب
المسافر عند تعذر الغسل دخول الصلوة مع التيمم بالصعيد او ما يقوم
مقامه لا بدونه لكن يرجع حاصل الدليل الى ادعاء كون الطهارة
مطلقا شرطا للصلوة مطلقا بمعنى ان سقوط التكليف بالشرط المتعذر
يلزم سقوط التكليف بالمشروط ومع ثبوته لا احتياج الى الاستدلال
بالاية مع توجه الايراد بما ذكرنا عليه على انه لا اثر في المنتهى ولا في كلام السيد
المنقول في كون بناء الاستدلال بالاية على ذلك واستدل عليه كثير من
العلماء بقوله تعالى في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور وقد تعذرت
ههنا فيسقط التكليف بها ويلزم من سقوط التكليف بالمشروط والا
فان بقي الاشتراط لزم التكليف بما لا يطاق وان انتفى خرج المشروط
مطلقا عن كونه مشروطا مطلقا وهو باطل اقول مبنى الاستدلال على ان
المراد بقوله لا صلوة الا بطهور نفي الحقيقة ان ثبت كونها حقيقة شرعية
في الصحيح منها والا فنفي الفائدة والجدوى او نفي الصحة اذ لا مجال لاحتمال
نفي الكمال وعلى الاول يلزم سقوط التكليف بها عند تعذر الشرط اذا

التكليف انما هو بحقيقة الصلوة والمفروض انتفائها بانتفاء الشرط وعلى
الاخيرين نقول لا يكون الصلوة بدون الطهارة صحيحة مامورا بها والا فاما
ان يكون مامورا لجامع الاتيان بالشرط وهو باطل للزوم التكليف بما لا
يطاق او بدونه وهو ايضا باطل والا لكانت مفيدة للبرائة وحصول
الاجر ومجزية فلا معنى لنفي الفائدة والصحة ويمكن الايراد عليه
بان نفي الحقيقة لم يثبت والاستدلال من نفي الفائدة والصحة انما
يتم لو لم يوجد دليل على تعلق التكليف بالصلوة مطلقا الشامل لما نحن فيه
واطلاقها محل النزاع ومع وجوده بعموم الاوامر واطلاقها فيتحقق
التعارض بين حكميهما اذ يمتنع العمل بهما معا في الصورة المفروضة
لاستحالة التكليف بما لا يطاق فينبغي القول بتخصيص واحد من الحكمين
لصورة التمكن من الاتيان بالطهارة ولا مرجح لاحدهما على الاخر
والكل محتمل فالجزم بسقوط الاداء واضح وجه الشهرة بين الاصحاب
في الحكم مع عدم ظهور المخالف المعتبر كما في ذلك عين الاجماع المعتبر عندنا
مع انه نقل المحقق في الشرايع قولا بانه يصلي ويعيد وان لم يعلم قائل
ذلك القول بل الظاهر انه اشارة الى قول الشيخ في ط من انه اما ان
يؤخر او يصلي ويعيد على ما نقله من المعتبر وغيره وهو غير القول بالصلوة
والاعادة فان المعتبر هو الدليل الشرعي في المسائل وان كان الحكم على خلاف

حكم

حكم الاصحاب ايضا لا يخرج عن حجة واعترف السيد المرتضى في جواب المسائل
الناصرية كما هو المنقول في لف بانه ليس لاصحابنا في هذه المسئلة نص صريح
ثم قوى في نفسه سقوط الاداء واستدل بالآية على ما مر وقد عرفت
حاله ومنع من تعلق المخالف بايقاع الصلوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة
بانها ليست صلوة اذ هي بغير طهارة فلا يتناولها الاسم وهو مبني
على ثبوت كونها حقيقة شرعية في الافعال والاذكار المخصوصة مع
الطهارة وهو غير ثابت وثبوت المسئلة موقوف على ذلك وان كان
ما ذكره جيدا في مقام المنع مع ان الاصحاب يحكمون بسقوط قراءة
الفاتحة مع ضيق الوقت وتعذر التعلم على بعض الوجوه مع ورود لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب في الاخبار وما ذلك الا لتقييدهم وجوب
ذلك بصورة الامكان وهو هنا محتمل والمسئلة لا تخلو من اشكال
والله الموفق ولعل احتمال التخصيص في كل من العمومين هو وجه
القول بانه يصلي ويعيد فان اليقين ببراءة الذمة لا يحصل بدونه
قوله كما سيجيء اي في تتمة الآية والظاهر انه بيان لقرينة التقييد بالتيمم
مع تعذر الغسل فان تتمة الآية دليل على كلا وجهي التخصيص ففيه دلالة على ان
مراده قدس سره بقيد التيمم هو التيمم بالصعيد المعهود كما ذكرناه اذ
ما سيجيء في الآية انما هو التيمم بالصعيد ويحتمل على بعد ان يكون حجة

للتقييد بتعذر الغسل فقط وعلى هذا فيمكن على بعد ان يكون المراد بالتيمم
ما يشمل التيمم بالصعيد المعهود وما يقوم مقامه فينطبق كلامه
على ما وجهنا به الآية لكنه تكلف مستغنى عنه قوله وقيل المراد لا تقربوا
مواضع الصلوة في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم في الفقيه عن ابي جعفر
عليه السلام قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال لا يدخلان
المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل
حتى تغتسلوا وهذه تدل على ان المراد في الآية مواضع الصلوة بالنسبة
الى الجنب وان كان الظاهر منها كون المراد ذلك بالنسبة الى السكران
ايضا لكنها لا تنافي كون المراد اصل الصلوة بالنسبة الى السكران كما
قال شيخنا البهائي ره واعلم ان قوله تعالى في الآية حتى تعلموا ما تقولون على
هذا المعنى غاية النهي لظاهر الا ان يكون المراد النهي عن قرب الصلوة بالنسبة
الى السكران على احد التوجيهات الاتية وان امكن كونه علة للنهي على
تقدير كون المراد مواضع الصلوة مطلقا لان الاتيان بالصلوة هي الغرض
العمدة من دخول المساجد او ان النهي عن الصلوة يلزم بطريق اولى
من النهي عن قرب المواضع واما على المعنى الاول فالظاهر كونه علة
النهي ويحتمل ان يكون كونه غاية له على بعد قوله ويؤيده عدم الاحتياج
الى قيد هكذا في طائفة من النسخ والمراد قوله الا عابري سبيل

اي

اي قيد القائل بالمعنى الاول وهو بعيد وفي بعض النسخ الى قيد
بالتيمم بان يقال يجوز صلوة العابر جنبا لكن بالتيمم المعهود مع تعذر
الغسل كما قال اولا او به وبما يقوم مقامه عند التعذر على ما قلناه
ولا يذهب عليك ان الاطلاق والاجمال في القرآن العزيز غير عزيز ولا
سيما اذا كان القيد والتفصيل مفهوما من تتمة الآية على ظاهر كلام المصنف
قدس سره مع انه على تقدير التفسير بالمواضع لا بد ايضا من التقييد لجواز
لبث الجنب في المساجد عند تعذر الغسل بالتيمم المفهوم من اطلاق
بدلية التيمم عن الغسل في تتمة الآية فينبغي تقييد المنع المفهوم من اول
الآية بصورة التمكن اللهم الا على هذا مذهب نادر لا يرضى به المصنف والاكثر
فالمؤيد في الحقيقة هو عدم احتياج هذا التفسير الى التزام كون المذكور
بعض المستثنى بخلاف التفسير الاول وان اشتركا في الاحتياج الى التقييد
بينهما وبالجملة التفسير الاول يحتاج الى ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين
بخلاف الاخير قوله وجعل في ذكر كون الحديث قالوا لعل القول الاخير
اقوى لانه سبحانه بين حكم الجنب في اخر الآية اذا عدم الماء فلو حملناه
على ذلك لكان تكرارا وانما اراد سبحانه ان يبين حكم الجنب في دخول
المساجد في اول الآية وبين حكمه في الصلوة عند عدم الماء في آخر
الآية انتهى وهذا بعينه كلام الشيخ الطوسي في التبيان ولا يخفى عليك

صراحة في لزوم التكرار فلفظة كان في عبارة المص قدس سره كانها ناشئة من عدم مراجعة الكتاب واسقاط في النسخة فلا وجه لها فيه بل مراد صاحب مجمع البيان لزوم ما لم يقل به احد على تقدير حمل الآية على القول الاول وهو عدم جواز الصلوة للمقيم عند الضرورة مع التيمم انتهى مع ان ما ذكره غير لازم بعد ملاحظة ما مر من وجه ذكر العبور فقط اذ يفهم من تتمة الآية عدم الاختصاص بالمسافر فلا بد ان يكون المراد ما مر ان وجه التاييد لزوم كون المذكور بعض المستثنى فيحتاج تصحيح الكلام الى بيان الوجه في ذلك بخلاف هذا القول ثم اعلم انه ذكر في آت في تفسير اول الآية انه يؤيد كون المراد مواضع الصلوة قوله الا عابري سبيل فان العبور انما يكون في الموضع دون الصلوة وفيه تامل واضح الا ان يكون المراد انه على هذا يكون القرب بالنسبة الى الصلوة والعبور بالنظر الى شيء واحد وهو اولى من ان يكون القرب بالنسبة الى الصلوة والعبور بالنسبة الى طريق المسجد وفيه ايضا ما فيه قوله وهو اي التكرار غير لازم فان المذكور اخيرا ليس بعينه المذكور اولا فان الاول مطلق الجنابة وخصوص المسافر والاخير خصوص جنابة الملامسة اي الجماع للمسافر وغيره وايضا الاول مجمل حيث لم يذكر قيد بالتيمم والاخير مفصل وايضا الاول اعم من التيمم بالصعيد

وغيره

وغيره والثاني مخصوص به قوله فالقول بتحريم الى هذا شروع في مؤيدات الوجه الاول وحاصل هذا الوجه من التاييد ان اللازم على القول الاخير تحريم دخول السكران المساجد لظاهر النهي وهو غير معلوم القائل ويمكن ان يق لا بعد فيه على ما اختاره في تفسير السكر لمناسبة المنع للتعظيم الشعائر ح وكون ظاهر حال السكران النجاسة لتوقف التطهير من النجاسات على الشعور والعقل مع كون المسكر في الاغلب نجسا على المشهور فعلى القول بوجوب اجتناب النجاسة مطلقا عن المساجد لا يبعد القول بالمنع من دخول من ظاهر حاله النجاسة اذ لا بعد في ترجيح الظاهر على الاصل هيهنا لوجود الدليل كما في نظائره مع ان تلويث المسجد بالنجاسة محتمل في السكران غير العاقل فلا يبعد القول بمنع دخول من هو مظنة ذلك على انه ان ثبت عدم التحريم فلا بعد في حمل النهي على المرجوحية المطلقة بان يكون بالنظر الى السكران للكراهة وبالنظر الى الجنب الحرمة والتفصيل معلوم من الخارج قوله الا ان يكون للصلوة اي الا ان يكون المراد النهي عن قرب المواضع للصلوة في السكران بناء على ان المقصود الاصلي والغرض العمدة من اتيان المساجد هو الصلوة فيها والمراد ان المقصود النهي عن اداء الصلوة للسكران وعبر عنه بالنهي عن قرب المواضع مبالغة قوله وحذف المضاف تكلف لا يخفى انه لا

ضرورة لهذا التفسير الى القول بحذف المضاف بل ربما يبقى النهي عن القرب الى الصلوة كناية عن قرب المواضع فان من اقسام القرب الى الشيء القرب الى مكانه المعد لفعله ولا يرد ان هذا خلاف حقيقة القرب الى الصلوة لان حقيقة القرب منتفية على التفسيرين اذ هو نسبة اضافية لا يتحقق حقيقة الا بين شيئين موجودين والصلوة لم توجد فعلى التفسير الاول ايض ينبغي ان يكون المراد النهي عن فعلها او عن العزم على ادائها والتوجه الى مقدماتها فضلا عن فعلها مبالغة كما قالوا في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى ولا تقربوا الفواحش قوله لعدم جواز الى الاشارة فتحريم ذلك وهو قول علمائنا اجمع والاخبار به مستفيضة ولا بعد في تخصيص الآية بغيرها من الادلة فانه غير عزيز قوله فلو لم يكن الى يمكن ان يق لا نم ان التيمم واجب لغيره بل هو تابع للمبدل عنه وعلى تقديره فلا اختصاص للغير بالصلوة اذ قد يجب لغيرها فليس تتمة الآية في احكام الصلوة فقط حتى يتم التاييد مع انه يكفي لفهم كون التتمة في احكام الصلوة ان الغرض الاصلي من دخول المساجد هو الصلوة فيها على انه لا ضرورة في فهم ذلك من الآية بل هو معلوم من غيرها والربط بين اجزاء الآية باعتبار كون المساجد مواضع الصلوة والتيمم عند الضرورة من شروطها مع انه يكفي للربط انه يفهم

اولا

او النهي عن دخول الجنب المساجد اذا لم يكن عابرا ويفهم من التتمة كون ذلك التجاوز عند تعذر الغسل بالتيمم عملا بمقتضى عموم البدلية قوله بارتكاب تقدير ويكون معنى الآية ح ولا تقربوا الصلوة حال كونكم سكارى ولا تقربوا مواضعها حال الجنابة ووجه الصحة ان العطف في حكم تكرير العامل فهو بمنزلة ان يذكر لا تقربوا الصلوة مرة اخرى ويكون المراد به لا تقربوا مواضعها على حذف المضاف وان لم يكن الحال في المعطوف عليه كذلك وقد عرفت انه يمكن فهم المواضع من قرب الصلوة من غير احتياج الى ارتكاب حذف المضاف وانه يصح هذا المعنى في النهي عن قرب السكران ايض فلا حاجة الى هذا الوجه البعيد مع ان الظاهر ان العطف في حكم تكرير العامل لفظا ومعنى الا مع القرينة وان امكن ادعاء وجود القرينة في الآية لكنه لا فرق في الحقيقة لصحة كل من القرينتين على كل من الاحتمالين كما علمت من تضاعيف الكلام ويظهر بذلك الحال ما ارتكبه بعض علماء العربية من صناعة الاستخدام في الآية فانه عرفه بانه عبارة عن ان ياتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين مقرونة بقرينتين يستخدم كل قرينة منهما معنى من معنيي تلك اللفظة الاية ففي الآية الكريمة قد استخدم سبحانه لفظ الصلوة لمعنيين احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله

عز وجل حتى تعلموا ما تقولون والآخر مواضع الصلوة بقرينة
قوله عز وجل ولا جنبا الا عابري سبيل ومحصل هذا المعنى الاستخدام
بالمعنى المشهور وهو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد
بضميره العائد اليه معناه الآخر او يراد باحد الضميرين احد المعنيين
ثم يراد بالآخر معناه الآخر غير مضر لان هذا القائل ايضا من علماء
العربية قوله مطلقا اي سواء كان جنبا او سكران او المراد اعم من
ان يكون النهى عن القرب الى نفس الصلوة او الى مواضعها وعلى
هذا فقوله ومجملا تفسير للاطلاق ومبنى هذا الاحتمال اما على
الاستعمال للفظ في القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي
ههنا على طريق عموم المجاز وهذا لا نزاع في صحته واما على جواز
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد كما ذهب اليه
بعض الاصوليين والاول اولى وهو المتبادر من العبارة
هذا على تقدير احتياج فهم المواضع الى القول بحذف المضاف
واما على ما قلناه من ان القرب الى المواضع من افراد القرب الى
الصلوة فلا بعد في هذا الاحتمال فتامل قوله بالنسبة الى السكران
الى ممكن ان يكون المراد النهى عن فعلها وقرب مواضعها في كلتا
القرينتين فان كلا منهما من افراد القرب فيكون المراد بعابري

سبيل

سبيل الاعم من المسافر والمار في المسجد فان كلا منهما من افراد العابري
المراد لا تقربوا الصلوة بوجه من وجوه القرب في حال السكر والجنابة الا
ان تكونوا عابري سبيل فانه يجوز لكم اما الصفة بوجه ما القرب اليها
بوجهما ويعلم من غير الآية ان عند الاتصاف بالعبور بمعنى الاجتياز في
المسجد يجوز القرب الى الصلوة بدخول مواضعها بل الى نفسها ايضا بشرط
التيمم عند تعذر الغسل وعند الاتصاف به بمعنى السفر يجوز القرب الى نفسها
بالتيمم الى مواضعها ايضا ان اتصف بالعبور بالمعنى الاول ايضا ورعاية
غاية الاجمال في اكثر الآيات يدفع عنك الاستبعاد في هذا الاحتمال مع
سلامته عن الاحتياج الى قيد التيمم والتوجيه لكون المذكور بعض المستثنى
كما هو على التفسير بدخول الصلوة وعن الاحتياج الى قيد التمكن من الاغتسال
كما هو على تقدير التفسير بالمواضع لانه على هذا يقال عدم القيد بالتيمم
وكذا بالتمكن انما هو باعتبار عدم احتياج عبور الجنب في المساجد اليهما
واستثناء العابر فقط باعتبار اختصاص جواز القرب بوجه ما وهو القرب
الى المواضع بالعابر بمعنى المار فهذا الاحتمال مع كونه مقتضى ظاهر اطلاق
الآية سالم عن التكلفات بل يوجب كون الآية بطريقة السابقة من دون قيد ودون
ذكر المعنى فيه مطلقا حتى يصح الحكم وهو مقتضى فصاحة القرآن فبعد التأمل
التام يعلم ان هذا المعنى هو الظاهر فانه ليس معناه الا عدم القرب الى الصلوة

لم فردان دخول المواضع والشروع في فعلها وكذا العبور فردان
السفر والاجتياز في المسجد ولا يمكن منع ذلك كما هو مقتضى التامل
في التفسيرين المشهورين فان كلا منهما مبني على ارادة خصوص فرد من القرب
والعبور ولا قرينة في الآية على ذلك فينبغي ان يقول بان الحمل على الفرد
المعين على كل تقدير انما هو باعتبار كون الحكم معلوما من الشريعة
المقدسة فان بدون ذلك لا يمكن الحمل على خصوص ما حمل في كل منهما
فالاجمال اللازم في هذا الوجه مشترك اللزوم على كل تقدير مع سلامته
عن التكلف في حمل المشترك المعنوي على فرد معين وعن الاحتياج الى
التقييد وتوجيه استثناء العابر وبهذا الوجه ايضا يصح توجيه الاشتراط
الذي دلت صحيحة زرارة المنقولة عن الباقر عليه السلام عليه بان يقال لا يجوز
دخول الجنب المسجد لان القرب قرب الصلوة ومطلق القرب منهي عنه الا ان
يكون مجتازا في المسجد فانه عابر ومطلق العابر مستثنى وهذا الوجه
لم يسبقني اليه احد في توجيه الآية فتامل فيما ذكرناه مع الانصاف والله يعلم
حقائق احكامه ودقائق كلامه قوله واما على تقديرهما فالقول بعمومها
متعين قد عرفت ان الرواية صحيحة وعلمت ان مقتضاها بحسب الظاهر كون
المراد في الآية مواضع الصلوة بالنسبة الى الجنب ولا ينافي كون المراد باول
الآية نهى السكران عن دخول نفس الصلوة على احد التوجيهات التي جمع ان ذلك

مقتضى

مقتضى الجمع بين هذه الرواية الصحيحة والصحيحة المتقدمة في تفسير السكر
بالنوم حيث يعلم منها ان المراد النهى عن قرب الصلوة وفعلها حال النوم
لكن الظاهر كون الآية على نهج واحد في كلتا القرينتين وفي كل من الصحيحتين
المتقدمتين تكلف مستغنى فيفهم كون المراد من اول الآية ايضا النهى عن قرب
المواضع من هذه الرواية الصحيحة ولعله لهذا لم ينف هذا الاحتمال الى
الباقر عليه السلام الا كان فهمه ذلك من تلك الرواية والجمع بينها وبين
ما دل على تفسير السكر بالنوم ان الغرض العمدة من دخول المساجد الصلوة
فيها فيمكن النهى عن الصلوة حال سكر النوم من هذه الجهة فافهم واما
نسبة تفسير عابري سبيل بالمسافر الى علي عليه السلام كما فعله في الكشاف فهو غير ثابت كما
قاله شيخنا البهائي فلا وجه للقول بانها تعارض التفسير بالموضع لان التفسير
العابر بالمسافر انما يستقيم على القول بكون المراد من الآية قرب الصلوة
هذا مقتضى النظر فيها قيل او يمكن ان يبقى في هذا المقام بناء على الوجوه التي
ذكرها العلماء الاعلام ومقتضى الوجه الذي ذكرنا عدم التعارض اصلا
بين الروايات فتامل قوله فتامل فيه وجه التامل انه يحتمل ان يكون المراد سكر
النعاس والنوم فقط وعلى تقدير الغفلة يمكن ان يكون توجه الخطاب
الى المؤمنين غير المنافين للسكر والنهى انما هو باعتبار ثاني الحال
على تقدير الفرض واطلاق المؤمن عليهم انما هو باعتبار تحققه وقت الخطاب

وهو لا ينافي سلبه عنهم ان ثبتا ولو المسكر ولا دلالة لقوله وانتم على كونهم
وقت السكر مؤمنين لان الخطاب الى ذوات هم لا مع الا ملاحظة اتصافهم
بصفة الايمان ولو قلنا بتوجه الخطاب على السكارى فيمكن ان يقال ان
نزول الآية كان قبل تحريم الخمر بل قد علمت ان من فسر السكر بسكر الشراب
قال بذلك وايضا لو ثبت كون السكر مخرجا من الايمان فلا بد من القول
بكون اطلاق المؤمن عليهم انما هو باعتبار اتصافهم به قبله والغرض
من تصدير الخطاب بالمؤمنين الايماء الى ان شرب المسكر لا يليق بحال
المؤمن بل يمكن ان يقال ان الآية تدل على ان قرب الصلوة حال السكر مما
ينافي الايمان لكون الحكم معلقا على الموصوفين بصفة الايمان فيدل على
علية ذلك الوصف ولما لم يمكن هنا جعل الوصف علة للحكم واقعا فلا بد
اما من المصير الى كونه علة له ادعاء للاشارة الى منافاة الايمان لشرب المسكر
واما الى جعل الوصف علة له باعتبار الامتثال قوله وعلى تحريم دخول
الخمر الخ هذا يشعر بان مراده قدس سره سابقا في تفسير السكر بسكر الشراب
ونحوه هو الخمر ونحوه من المسكرات المائعة وهذا المعنى الاعم هو المراد
بالخمر ههنا اي ما يخمر العقل من المسكرات المائعة ولهذا جعل كون كل مسكر
كذلك وان لم يكن مائعا كالحشيشة مثلا محتملا وعلى هذا ينطبق
تفسيره على ما هو المشهور من التفسير بسكر الشراب بحمله على المائع المسكر وعلى

ان يق

ان يق المراد بالخمر الخمر المعهود وهو المراد من التفسير المشهور وهذا الكلام
منه ههنا مبني على التفسير المشهور وقوله ويحتمل كون كل مسكر كذلك مبني
على ما فسره به اولا وجعله احتمالا للاحتياط او مبني على ما هو اعم من تفسيره
السابق ولم يتعرض لحكم ما لزم من تفسيره لانه يظهر حكمه مما ذكره ويحتمل
ان يكون المراد ههنا انه على تقدير تفسير السكر بسكر الخمر المعهود فقط
يمكن فهم كون كل مزيل للعقل كذلك للعلة المستفادة من الآية اي زوال
العقل وعلى كل تقدير فتهم هذا الحكم من الآية مبني على عدم تفسيرها بسكر النوم
فقط ويكون الخطاب ما اختاره وان امكن استفادة بطلان صلوة السكران
غير العاقل من الآية بطريق اولى على تقدير تفسيرها بسكر النوم لكن نظره
ليس الى ذلك كما لا يخفى وعلى ما اخترناه من كون المراد سكر النوم كما
دلت عليه الرواية الصحيحة ففي الآية دلالة على بطلان صلوة السكران
من النوم عرفا بحيث لا يعلم ما يقول الظاهر النهي الموجب للفساد في العبادات
ويجب القضا والعلة في تلك الحالة لان الفاسد كالفائت بل هو فائت
حقيقة فانه ليس هو المأمور به فهو فائت فان قلنا بان القضاء يتبع
وجوب الاداء فلا اشكال وان قلنا انه بامر جديد كما هو التحقيق فنقول
هو ههنا موجود لما دل عموم دلائل القضاء على من فاتته فريضة يشمل تلك
الصورة ايضا ثم على القول بالوجوب المضيق في الصلوة او في صورة

توجيه ٤

ضيق الوقت يجب على المكلف الناعس الكذائي اذا لم تملك الحالة تمام
الصلوة وجوبا مضيقا الانتباه مقدمة له حتى يقع صلوة صحيحة على
الوجه الشرعي وعلى القول بالوجوب الموسع عند توسعة الوقت فازالة
تلك الحالة ايضا واجب موسع فتامل قوله او فيهما قد يتوهم ان هذا مبني
على ما مر من احتمال كون المراد النهي عن قرب المواضع للصلوة فيها لا المعنى
الاصلي من دخولها شرعا وفيه انه قد مر ايضا ان ذلك يرجع الى تحريم
الصلوة فمن اين يفهم تحريم دخول المساجد ايضا بل الظاهر ان مراده
قدس سره ان النهي عن قرب المواضع يستلزم النهي عن قرب الصلوة
بطريق اولى بضم فهم العقل ان حرمة المواضع انما هي لحرمة الصلوة و
يبعد كون قوله او فيهما ههنا مبنيا على الاحتمال الذي ذكرنا من ان المراد
المعنى الاعم لعدم تعرضه لذلك الاحتمال سابقا ويؤيده عدم تعرضه
لمثل ذلك الاحتمال في الجنب كما سيجيء وان احتمل ان يكون للاكتفاء بالايماء
ههنا اليه فتامل قوله وفيها الاشارة الى ان السكر الظاهري كما انه مبطل
للصلوة باعتبار استلزام سلب الشعور عن القائل فهو لا يدري ما
يقول بحسب اللفظ كذلك الغفلة عن العبادة والمعبود والالتفات
الى الغير سكر باطني يستلزم سلب الشعور عن ادراك لذة العبادة و
وهو موجب لعدم ترتب القبول الكامل ومزيد الثواب بل وبما لم يترتب

عليه

وجوب الاقبال

٢ ...

عليه ثواب اصلا ان حصل الغفلة بالكلية وذلك لوجوب نية القربة
في العبادات اتفاقا ولو انتفت وعرض المنافي كالرياء في الاثناء فلا شك
في بطلان العبادة ح فظهر ان الاقبال في الجملة شرط الصحة العبادات
والكامل منه شرط لحصول مزيد الثواب وهو المراد بما ورد في الروايات
الكثيرة انه لا يرفع من الصلوة الا ما اقبل منها بقلبه وان الاتيان بالنوافل
بتدارك ما عرض للفريضة من النقصان وعما روي عنهم عليهم السلام
صلوة ركعتين بتدبر خير من قيام ليلة والقلب ساه وعن الصادق
عليه السلام من اراد ان ينظر منزلته عند الله فلينظر ما للعبد عنده فان الله ينزل العبد مثل
ما ينزل العبد الله من نفسه وعن ابان بن تغلب قال كنت صليت خلف
ابي عبد الله عليه السلام بالمزدلفة فلما انصرف التفت الي فقال يا ابان
الصلوات الخمس المفروضات من اقام حدودهن وحافظ على مواقيتهن اتى الله
يوم القيمة وله عنده عهد يدخله به الجنة ومن لم يقم حدودهن ولم
يحافظ على مواقيتهن لقي الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له
وعن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال من قبل الله منه
صلوة واحدة لم يعذبه ومن قبل منه حسنة لم يعذبه وعن الحسين بن
سيف عن ابيه قال حدثني من سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول من صلى ركعتين
يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه وبين الله ذنب والروايات في ذلك

عند اثبت ... من ... الاسم

تحقيق مراتب الاقبال

كثيرة وقد استفيد منها ان قبولها التام موقوف على الاقبال بالقلب اليها
والالتفات عما سوى الله فيها وان قبولها يوجب قبول ما سواها من الاعمال
بل يوجب دخول الجنة وما ذلك الا بالاقبال الكامل ومما ينبغي ان يعلم
ان مراتب الاقبال الغير الواجب متفاوتة في الكمال والنقصان بما بعد
ما بين السماء والارض فان اولى مراتبه فهم مدلولات ما يقول باللسان
والتدبر في حكمها ودقايقها بالجنان والى هذا يشير قوله تعالى افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها وما روي انه لا خير في قراءة لا تدبر فيها وغير
ذلك من الروايات وثانيها التدبر في الافعال ايضا منضما الى الاقوال
كالتوجه الى كونه واقفا بين يدي الرب الجليل ومتكلما معه من اول الصلوة
الى آخرها مع تذكر ما ينبغي ويليق في خصوصيات الافعال والاقوال
فان التوجه الى تلك المعاني في الحقيقة توجه الى معاني الافعال وحقيقتها
وتحصيل لروحها ومغزاها ويلزم تلك المرتبة كف الاعضاء من كل ما
ينافي كمال الطاعة ويشير الى هذا قول النبي صلى الله عليه وآله حين راى
رجلا يعبث بلحيته في الصلوة لو خشع قلبه لخشعت جوارحه وثالثها
ان يكمل اليقين بمضمون تلك المعاني بحيث يكون حاله عند القول و
الفعل مصدقة لاعتقاده ولا يكذبه له والى هذا يشير قول الصادق ع
اذا كبرت فاستصغر ما بين العلى والثرى دون كبريائه فان الله اذا

اطلع

اطلع على قلب العبد وهو يكبر وفي قلبه عارض عن حقيقة تكبيره
قال يا كاذب اتخدعني وعزتي وجلالي لاحرمنك حلاوة ذكري ولاحجبنك
عن قربي والمسارة بمناجاتي ورابعها ان يكمل اليقين الى حيث ينتهي من
العمل بخلاف مقتضاه في تمام احواله بان لا يكون حالته في وقت من
الاوقات مكذبة لقوله وفعله في شيء من الطاعات مثلا ان لا يرجو غيره
ولا يخاف الا منه سبحانه الى غير ذلك وهذه المرتبة يلزمها حصول الدرجات
والمراتب التي اقلها ملكة العدالة ولكل مرتبة في تلك المراتب الاربع مراتب
وفوق الكل ايضا مراتب لا يعقلها الا العالمون وفقنا الله للعمل بما
يرضاه والاقبال عليه فيما يامر وينهاه وترك عبادة الاهواء والشهوات
والوقوف عند مزالق الشبهات فان اضاعة الصلوات بل كل العبادات
انما هو باتباع الشهوات قوله او في المسجد اقول وفيهما على الاحتمال الذي
ذكرناه قوله الا للمتيمم المسافر على تقدير يكون المراد نهي الجنب عن قرب
الصلوة وقد عرفت ما يتعلق به فتذكر قوله او العابر فيهما اي في
المساجد وهذا على تقدير يكون المراد نهي الجنب عن قرب المواضع قوله وعلم
حصول الى هذا على تقدير يكون المراد النهي عن قرب الصلوة والمراد بالعابر
المسافر وكذا على تقدير الحمل على الاعم على ما قلناه ووجه الدلالة انه مقتضى
الاستثناء المتصل وقد عرفت ان عدم رفعه حكم الحدث بالكلية

مسلم ولا نزاع لاحد فيه واما عدم رفعه حكم الحدث اصلا فلا دلالة
فيها اذ لا ينافي ذلك التصحيح عليه في الجملة فان النزاع لفظي على ما عرفت
فكان مراده قدس سره عدم حصول الرفع بالتيمم بالكلية بمعنى
كونه في حكم الطاهر حتى بعد وجود الماء حتى لا ينافي ما مر منه في الآية
السابقة وعلى تقدير يكون المراد نهي الجنب عن المواضع فقط فلا دلالة
في الآية اصلا فتامل قوله فلا بد من الغسل للصلوة الى لا شك في ذلك
ولا نزاع لاحد فيه وانما النزاع في انه هل هو واجب ايضا مع قطع
النظر عن وجوب الصلوة ام لا والوجوب الشرطي لا ينافي الوجوب
لنفسه قبل وهذا ايضا مبني على كون المراد النهي عن قرب الصلوة قوله
ضررا يعتد ذلك الضرر عرفا بخلاف مثل المرض اليسير وقد مر ما يتعلق
به قوله ولعل القيد للاجماع والخبر قال ره في شرح الارشاد لا شك
في وجوب التيمم عند تعذر استعمال الماء لفقده او للمرض الذي يضر
استعماله ضررا بينا حيث يعرفه انه ضرر للآية والاخبار والاجماع
وللحرج والمرض الواقع في الآية وان لم يكن مقيدا لكن اصحابنا قيدوه
كما في الافطار لان الظاهر انه المراد اذ مع عدم الضرر لا فرق بينه وبين
عدمه انتهى اقول وقد عرفت انه يفهم هذا المعنى من الآية ايضا فان
الظاهر ان قوله تعالى فلم تجدوا ماء متفرع على المريض والمسافر وكما فعله

المص

المص وجماعة من المفسرين وظاهر ان المراد لم تجدوا ماء للوضوء والغسل
ولا شك في صحة تفرعه على من وجد الماء ولكن لم يمكنه استعماله
لكن في صحة تفرعه على من يتضرر باستعماله ضررا بينا بعد خفاء ضررها
عرفا تامل الا ان يضم وجوب حفظ النفس او نفي الحرج المذكور في الآية
الاولى قال في زبدة الشرايع عدم وجدان الماء عبارة عن عدم
التمكن باستعماله فان الممنوع من الشيء كالفاقد له وهو اما بان لا
يوجد الماء اصلا او وجد ولكن لا يقدر المصلي على استعماله اما
لخوف التضرر للمرض او لعدم ادوات اغتراف الماء من الحبل والدلو
والكوز وامثالها واما للخوف للاعداء او لعدم الفرصة باستعماله
واما بان لا يفي بالوضوء او الاغتسال او يفي ولكن لو توضأ به واغتسل
يظن ظنا غالبا ان لا يوجد ماء آخر للشرب او لطبخ الطعام بقدر
ما يسد الرمق ويخاف منه الهلاك واما بان لا يحصل الا بثمن يشتري به
الى غير ذلك مما يشبهه قوله للانتقال عن استعمال الماء قد عرفت ان
ذلك يفهم من قوله فلم تجدوا ماء قوله مطلقا الظاهر ان المراد سواء
كان للحدث الاكبر والاصغر فقوله محدثين للبيان للاطلاق او المراد
الاحتياج الى التيمم مطلقا سواء كان للصلوة او غيرها لعموم بدلية التيمم
المفهوم من الآية ولا وجه لما قيل سواء كان بالماء او بالتراب فافهم

قوله ولكن في ادخال الكل فيها تامل خصوصًا في ادخال النوم وما في حكمه من الاغماء والجنون والسكر المفرط فانه ينبغي ان يقال هو كناية عن مطلق الحدث الاصغر المعلوم من غيرها والتعبير عنه بالمجيء من الغائط انما هو بالنظر الى اكثر افراده او اغلبها او بعضها الذي هو الاكثرية والغلبية ولا يخفى ما فيه من التكلف انتهى ما خرج الى البياض في المجلدة التي عرض على الاستاد الكامل جمال العلماء قدس سره ويتلوه في المجلد الاخر قوله عما يخرج عن احد السبيلين والحمد لله اولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله وصلی الله علی رسوله و آله [illegible] کثیرة [illegible] لا یعد و لا یحصی

واحتاج المؤمن [illegible] منها [illegible]

[illegible] ومنها [illegible]

ومنها [illegible] منها [illegible] منها المرء

[illegible] منها [illegible] منها [illegible] منها القلب

منها [illegible] منها [illegible] بالليل [illegible]

منها العبادة [illegible] منها خير الكلام [illegible] منها [illegible] كلام الملوك ملوك الكلام

منها [illegible] منها [illegible] منها الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا

منها [illegible] منها [illegible] منها [illegible]

منها [illegible] منها [illegible] منها [illegible]

اذا [illegible] منها [illegible]

[illegible] منها [illegible] منها [illegible]

ومنها الدنيا [illegible] ومنها [illegible] ومنها [illegible]

[illegible] ومنها [illegible] خير الكلام ومنها [illegible] ومنها

[illegible] ومنها [illegible] ومنها [illegible] ومنها المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه

ومنها [illegible] ومنها [illegible] ومنها [illegible] ومنها

اقول قول المشهور المنصور لو جاز تشبيها الشهر الى اللقاء في الحكم [illegible] لغة للعدد [illegible] بسببهم

منها [illegible] منها الى في [illegible] في [illegible] منها [illegible]

[illegible] والمحكوس [illegible]

[illegible] منها [illegible]

ان [illegible]

[illegible] مقصاه الا [illegible]